



مكتبة

في

اصول الفقه

بمطبعة دار الفقه والعلوم
العلمية في بيروت

من تأليف

مؤلفها

مؤلفها

مؤلفها

مؤلفها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقريرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله سيد حسين طباطبايى بروجردى

نشرت فى الطباعة:

موسسه النشر الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٥	تقريرات فى اصول الفقه
١٥	اشاره
١٥	اشاره
١٧	[مقدمه الناشر]
١٩	[كلمه للمقرّر]
٢٣	فصل فى المشتق
٢٣	[هل جرى المشتق على الذات حقيقه؟]
٢٣	هنا مقدمات ثلاث
٢٣	الاولى: أن المفاهيم المنطبقه على المصاديق قسمان:
٢٤	الثانيه: [حمل المفاهيم على المصاديق فى الخارج يحتاج الى حيثيه فى الخارج]
٢٤	الثالثه: [أن الحثيات مختلفه]
٢٥	[لا بدّ من تعيين جهه كلّ مسأله يبحث عنها]
٢٥	هنا تنبيهات
٢٥	الأول: هل النزاع مختصّ بالمشتق الاصطلاحى أم يعمّ الجوامد أيضا؟
٢٧	التنبيه الثانى: [أنحاء تلبسات الذوات بالمبادئ]
٢٩	التنبيه الثالث: [خروج المصادر و الأفعال عن حريم النزاع]
٢٩	اشاره
٢٩	[عدم دلالة الأفعال على الأزمنه الثلاثه]
٣٣	التنبيه الرابع: هل للمسأله أصل عند الشكّ فى وضع المشتقّ للأعمّ أو الأخصّ أم لا؟
٣٤	[فوائد مهمه فى بحث المشتق]
٣٤	فائده: [تقرير محلّ النزاع من بعض أفاضل العصر و أنحاء صدق المشتقّ على الذات]
٣٥	فائده اخرى: [أنحاء صدق المشتقّ على الذات باعتبار اتحاده مع الذات و عدمه]

- فائده ثالته : [ما أفاده المحقق الشريف رحمه الله في المشتق] ٣٦
- اشاره ٣٦
- [ما أفاده صاحب الكفايه في ردّ صاحب الفصول] ٣٧
- فائده رابعه : [الفرق بين المشتق و المبدأ] ٣٩
- فائده خامسه : [هل يكفى في صحه الحمل مغايره المبدأ مع الذات؟] ٤١
- فائده سادسه : [شرط صحه الحمل و صدقه] ٤٢
- فصل في الأوامر ٤٣
- اشاره ٤٣
- [معنى الأمر مادّه و عرفاً] ٤٣
- [معنى الطلب و ما به يمتاز الإيجاب عن الندب] ٤٤
- [إقبال الناس على تعلّم العلم بعد ظهور الاسلام] ٤٤
- [اختلاف المعتزله و الأشاعره في معنى الكلام و الطلب] ٤٤
- [نصيحه نافعه من سيّدنا الاستاذ في عدم الغور في بعض المسائل] ٥٣
- [لا دخل لمسأله الطلب و الإراده في مفهوم الأمر] ٥٣
- [ما به يمتاز كلّ اثنين أحدهما عن الآخر] ٥٤
- [هل كاشفيه صيغه الأمر عن الوجوب بالدلاله اللفظيه؟] ٥٤
- [الفرق بين الوجوب المستفاد من صيغه الأمر أو مادّته] ٥٧
- تنبيه : [حكايه قول عن صاحب المعالم رحمه الله] ٥٨
- نعم هنا كلام آخر : [هل الأوامر الوارده عنهم عليهم السلام تحمل على الوجوب المولوى؟] ٦٠
- في تقسيم المأمور به ٦١
- [التبعدي و التوصلى] ٦١
- [عدم إمكان أخذ داعى الأمر في متعلقه] ٦٢
- اشاره ٦٢
- [وجوه دفع استشكلال الشيخ الانصارى في إمكان أخذ داعى الأمر في متعلقه] ٦٦

- ٧٠ [بيان أن مأخوذه شيء في شيء على ثلاثة أنحاء]
- ٧١ [تنبيه: ثمره النزاع في أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر]
- ٧٢ [تذنيب: عدم دلالة هيئته الأمر على المره و التكرار]
- ٧٣ [فصل في الاجزاء]
- ٧٣ [اشاره]
- ٧٣ [شرح ألفاظ مورد النزاع]
- ٧٤ [تحقيق المقام]
- ٧٤ [اشاره]
- ٧٤ [البحث في إمكان الاجزاء ثبوتها في ثلاث صور]
- ٧٥ [البحث في الإثبات]
- ٧٧ [تنبيه: هل يجزى إتيان الأمور به بالأمر الظاهري؟]
- ٨٢ [فصل في وجوب المقدمه]
- ٨٢ [هل وجوب المقدمه عقلي فقط أم شرعي أيضا]
- ٨٢ [تقسيمات مقدمه الواجب]
- ٨٢ [اشاره]
- ٨٢ [انقسام المقدمه الى الداخليه و الخارجيه]
- ٨٣ [انقسام المقدمه الى العقليه و الشرعيه و العاديه]
- ٨٤ [انقسام المقدمه الى المتقدمه و المقارنه و المتأخره]
- ٨٤ [ذكر أقسام المقدمه من السبب و الشرط و عدم المانع المعد]
- ٨٩ [و أما تقسيم الواجب]
- ٨٩ [اشاره]
- ٩٠ [منها تقسيمه الى المطلق و المشروط]
- ٩٠ [اشاره]
- ٩٤ [تذنيب: الواجب المعلق]

- ٩٨ ومنها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى
- ٩٨ اشاره
- ١٠٠ الشك فى الغيرى و النفسى
- ١٠٠ تبصره [استحقاق الثواب بإتيان الواجب النفسى و العقاب فى تركه]
- ١٠١ تنبيه [الطهارات الثلاث عباديه لا بد من نيه التقرب]
- ١٠٢ فى نحو تعلق الوجوب بالمقدمه
- ١٠٤ فى المقدمه الموصله
- ١٠٦ [هل المقدمه واجبه مطلقا أم لا مطلقا أم فيه تفصيل؟]
- ١١٠ فصل فى مبحث الضد
- ١١٠ [الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام فقط أم الخاص أيضا؟]
- ١١٠ [بيان اصطلاح الضد هل هو على اصطلاح أهل المعقول؟]
- ١١٣ [بيان موضوع المسأله و الأقوال فيها]
- ١١٨ [هل يمكن تعلق الأمرين المتعلقين بالضدين فى زمان واحد؟]
- ١٢٠ [هل يمكن تعلق الأمرين على نحو الترتب؟]
- ١٢٠ الأمر بشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه
- ١٢١ فصل فى تقسيم الواجب
- ١٢١ [تقسيم الواجب الى تعينى و تخيبرى]
- ١٢٣ فصل فى الواجب الكفائى
- ١٢٣ اشاره
- ١٢٥ و ينبغى التنبيه على أمرين
- ١٢٥ [إطلاق الأمر يقتضى الوجوب الكفائى]
- ١٢٥ [إتيان الفرد مسقط للأمر]
- ١٢٦ فى الواجب الموقت و المضيق
- ١٢٦ [معنى اللفظين و بيان تعلق الوجوب فيهما]

- ١٢٨ فصل فى أن متعلق الأوامر الطبيعه أو الأفراد؟
- ١٣١ فصل فى النواهى
- ١٣١ [بيان الامتياز بين الأمر و النهى]
- ١٣٥ فى التعبدى و التوصلى
- ١٣٥ فصل فى جواز اجتماع الأمر و النهى
- ١٣٥ اشاره
- ١٤٢ تنبيهات
- ١٤٢ الأول: [على الجواز قبج الوجوب العينى باق]
- ١٤٣ التنبيه الثانى: [عدم إمكان البعث و الزجر بالنسبه الى الحيثيه الواحده حتى على الجواز فى زمان واحد]
- ١٤٥ التنبيه الثالث: [لا فرق على الجواز بين الأمر الايجابى أو النهى التحريمى و بين الأمر الندبى و النهى التنزيهى]
- ١٤٥ اشاره
- ١٤٥ [دليل القائلين بامتناع الاجتماع]
- ١٤٧ التنبيه الرابع: [حكم ما لو توسط فى الأرض المغصوبه]
- ١٤٧ اشاره
- ١٤٨ و توضيح المقام يحتاج الى بيان مقدمات:
- ١٥٢ فصل فى دلالة النهى على الفساد
- ١٥٢ اشاره
- ١٥٣ تنبيه: [كل موضوع لا يتصف بالصحه و الفساد]
- ١٥٤ اذا عرفت هذا فاعلم أن اقتضاء النهى فساد المنهى عنه مطلقا يعرف بوجهين:
- ١٥٤ اشاره
- ١٥٥ و هنا وجوه آخر تكشف بها الفساد:
- ١٥٩ خاتمه: [حكايه عن أبى حنيفه من أن النهى يقتضى الصّحه]
- ١٦٠ فصل فى المفهوم و المنطوق
- ١٦٠ [المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا الدلاله]

- ١٦١ [هل المدلول الالتزامى داخل فى المنطوق؟]
- ١٦٤ تتميم : لا نزاع فى انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد]
- ١٦٦ فصل : هل يتعدّد المشروط عند تعدّد الشرط؟]
- ١٦٩ خاتمه : هل ينتفى الحكم عن جميع الأفراد بما هى فى المفهوم؟]
- ١٧١ تذييل : لا فرق فى ثبوت المفهوم على القول به بين أنحاء القيود]
- ١٧٢ بحث فى العموم و الخصوص
- ١٧٢ اشاره
- ١٧٢ [تعريف العام]
- ١٧٣ تنبيه : [تعريف الخاص]
- ١٧٤ و هنا تنبيهات:
- ١٧٤ الأول : [لعموم صيغه تخصّه]
- ١٧٤ الثانى : [النكره فى سياق النفى تفيد العموم]
- ١٧٥ الثالث : [لو خصص العام فهل يكون حجّه فى الباقي؟]
- ١٧٧ الرابع : [اذا خصص العام بمخصّص متصل]
- ١٨١ الخامس : [هل تعليل الفرد المخرج بعلمه موجب لصيروره العام معنونا بعنوان غير الخاص؟]
- ١٨١ السادس : [اذا كان العام تاما فى موضوعيته للحكم ثم خصص بعنوان يكون تاما فى موضوعيته لحكم آخر فهل يجوز التمسك به؟]
- ١٨٢ السابع : [الأصل الموضوعى مقدّم على التمسك بالعام]
- ١٨٤ الثامن : [هل التمسك بالعام موجب لإحراز أنه من أفراد المخصّص؟]
- ١٨٥ التاسع : [هل يمكن التمسك بالعام لإثبات كون الخاص ليس من أفراد العام؟]
- ١٨٦ العاشر : [جواز التمسك بالعام فى بقيه الأفراد المشكوكه]
- ١٨٧ الحادى عشر : [سقط من قلم المقرّر]
- ١٨٧ الثانى عشر : [هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟]
- ١٨٨ الثالث عشر : [هل الخطابات الشفاهيه مختصه بالموجودين فى زمن الخطاب و فى مجلسه أم تعمّ غيرهم أيضا]
- ١٩٣ الرابع عشر : [حكم تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفراد المخصّص]

- الخامس عشر : [حكم التخصيص بمفهوم المخالفة] ١٩٥
- السادس عشر : [حكم تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده] ١٩٧
- السابع عشر : [هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؟] ١٩٩
- الثامن عشر : [الفرق بين التخصيص و النسخ] ٢٠٢
- في المطلق و المقيد و فيه أبحاث: ٢٠٣
- الأول : [الإطلاق و التقييد وصفان للمعنى] ٢٠٣
- اشاره ٢٠٣
- أذكر عدّه من الألفاظ التي عدّوها من المطلقات] ٢٠٤
- اشاره ٢٠٤
- (الأول) اسم الجنس، ٢٠٤
- (و الثاني) علم الجنس، ٢٠٥
- (الثالث) المعرف باللام، ٢٠٥
- (الرابع) النكره، ٢٠٧
- البحث الثاني : [هل المطلق حقيقه اذا استعمل في المقيد؟] ٢٠٨
- البحث الثالث : [معنى المطلق و المقيد ثبوتا] ٢٠٩
- فذلكه [الامور المبحوث عنها في المطلق و المقيد] ٢١١
- و ينبغي التنبيه على أمرين ٢١٣
- الأول: أن الإطلاق مطلقا في جميع الموارد يكون على نحو واحد و معنى فارد. ٢١٣
- الثاني : [محلّ عدم كفايه أصله الحقيقه في إثبات الحقيقه] ٢١٣
- [في القطع و الظن] ٢١٦
- اشاره ٢١٦
- المقصد الأول في القطع و أحكامه ٢١٨
- اشاره ٢١٨
- [بيان المراد من المكلف البالغ العاقل الملتفت] ٢١٨

- ٢١٩ [الحكم ينقسم الى قسمين لا أربعة] -
- ٢٢٣ [معنى وجوب متابعه القطع] -
- ٢٢٥ [القطع إما طريقي و إما موضوعي] -
- ٢٢٥ [بيان المراد من أن من خواص القطع الطريقي قيام الأمارات مقامه] -
- ٢٢٦ [بيان أنحاء مأخوذه القطع] -
- ٢٢٧ [هل القطع حجه مطلقا أم اذا صادف الواقع؟] -
- ٢٢٨ [تحقيق في الفعل المتجرى به] -
- ٢٣٤ [بيان التفصيل الذي نسب الى صاحب الفصول في مسأله التجزى] -
- ٢٣٤ [هل الحسن و القبح ذاتيان أم بالوجه و الاعتبار؟] -
- ٢٣٦ [هل المعلوم إجمالا كالمعلوم تفصيلا في الاعتبار؟] -
- ٢٣٦ اشاره -
- ٢٣٧ [إذا ثبت المررد بالعلم] -
- ٢٣٨ [إذا ثبت المررد بالحجه الإجماليه] -
- ٢٤٠ تنبيه: هل استحقاق العقوبه على مخالفه المعلوم بالإجمال من المسائل الكلاميه أو الاصوليه؟] -
- ٢٤١ [البحث في كفايه الامتثال الإجمالي] -
- ٢٤٥ المقصد الثاني في الظن -
- ٢٤٥ و الكلام فيه يقع في مقامين: (أحدهما) في إمكان التعبد به عقلا. (الثاني) في وقوعه عقلا و شرعا. -
- ٢٤٥ أما الأول: هل يمكن التعبد بالظن؟ و بيان المراد من الإمكان] -
- ٢٤٥ اشاره -
- ٢٤٦ [وجه عدم إمكان التعبد المنسوب الى ابن قبه] -
- ٢٥٤ تذييلات -
- ٢٥٤ الأول: [المراد بكون الحكم الواقعي فعليا] -
- ٢٥٤ الثاني: [بيان أن الحكم الظاهري منشؤه أمر المولى أو جعله الحجه؟] -
- ٢٥٥ الثالث: [بيان أنحاء الحكم المجعول] -

- ٢٥٥ [الحكم الظاهري اذا كان أصلا في الشبهه الموضوعيه فهل هو تخصيص أو تقييد أم هو حكمه؟]
- ٢٥٧ [ما اورد على صاحب الكفايه في قوله بحكمه الدليل الظاهري على الأدله الواقعيه في الشبهات الموضوعيه]
- ٢٥٩ [وجه كون الحكم الظاهري حجّه و عذرا سوريا و الواقعي حقيقيا فعليا]
- ٢٦١ [المقام الثاني: وقوع التعبد بالظنّ عقلا و شرعا]
- ٢٦١ [حرمة التعبد بالظنّ بالأدله الأربعة]
- ٢٦٣ [هل التعبد بما هو حجّه هو من المسائل الاصوليه؟]
- ٢٦٥ [ما يستفاد من كلام المتكلم على أنحاء]
- ٢٦٦ [عمده الدليل على حجّيه الظواهر بناء العقلاء لا التعبد، و بيان المراد من هذا البناء]
- ٢٦٦ [اشاره]
- ٢٦٧ [ثم اذا ثبت هذا فهنا خلافان:.....]
- ٢٦٧ [أحدهما) ما يظهر من المحقق القمي رحمه الله، و هو عدم حجيه الظواهر بالنسبه الى غير من قصد إفهامه.
- ٢٦٩ [ثانيهما) ما يظهر من الطائفه المنتحله الى الاماميه رضوان الله عليهم، المعروفين بالاخباريه و هو عدم حجّيه ظواهر القرآن.
- ٢٧٤ [ذكر أدله القائلين بعدم حجّيه غير العلم]
- ٢٧٥ [و استدللّ للثاني - أعني الحجيه- بالأدله الثلاثه أيضا:.....]
- ٢٧٥ [الأول) الآيات.....]
- ٢٧٥ [منها) آيه النبأ في سوره الحجرات: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.....]
- ٢٧٥ [اشاره.....]
- ٢٧٨ [بيان استشكال الشيخ الطوسي في التعليل بآيه النبأ]
- ٢٧٨ [اشاره.....]
- ٢٧٨ [و قد اجيب عنه بوجه:.....]
- [الآيه الثانيه) التي استدللّ بها على حجيه الخبر الواحد آيه النفر و هي في أواخر سوره التوبه و ما كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ
- ٢٨٣ [المراد من الآيه]
- ٢٨٦ [نعم، هنا أمران آخران لا بدّ من بيانهما:.....]
- ٢٨٩ [آيات أخر]

- (الثانى) من الأدله الداله على حجيه أخبار الأحاد الأخبار المتواتره على اختلافها بحيث يقطع بصدور بعضها عن الامام عليه السلام، و هى على طوائف سبعة:
- (الثالث) من الأدله المدعاه دلالتها على المدعى، الإجماع، و قد قرره الشيخ الأنصارى قدس سره بوجوه: ٢٩٣
- [التحقيق فى حجيه الخبر الواحد] ٢٩٥
- اشاره ٢٩٥
- شروط العمل بخبر الواحد ٢٩٧
- الإجماع المنقول بخبر الواحد ٢٩٧
- اشاره ٢٩٧
- [أدله العامه لإثبات حجيه الإجماع] ٢٩٨
- اشاره ٢٩٨
- (الأول) [حديث «لا تجتمع امتى على الضلاله»] ٢٩٨
- اشاره ٢٩٨
- و قد أورد الاماميه عليهم بوجوه: ٢٩٩
- (الثانى) قوله تعالى: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضِلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا ٣٠٢
- (الثالث) قوله عز و جل: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تُنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْآيَه و الخيره تقتضى كون ما اتفقت عليه الامه حقا. ٣٠٢
- (الرابع) قوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ٣٠٢
- [طرق استكشاف رأى المعصوم عند الإماميه] ٣٠٤
- [هل الإجماع المنقول حجه؟] ٣٠٥
- [مواقع للنظر فى نقل الإجماع من القائل بالحدس] ٣٠٦
- [حجيه الشهره فى الفتوى] ٣١٢
- اشاره ٣١٢
- فائده ٣١٦
- محتويات الكتاب ٣١٧
- تعريف مركز ٣٢٩

تقریرات فی اصول الفقہ

اشاره

سرشناسه: بروجردی، حسین، ۱۳۴۰ - ۱۲۵۳

عنوان و نام پدیدآور: تقریرات فی اصول الفقہ / لبحث آیه الله العظمی... حسین البروجردی؛ قررها علی پناه الاشتهاردی

مشخصات نشر: قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق. = ۱۳۷۵.

مشخصات ظاهری: ص ۳۰۶

فروست: (موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه ۹۰۰)

شابک: بها: ۴۷۰۰ ریال

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع: اصول فقہ شیعه

شناسه افزوده: اشتهااردی، علی پناه، محرر

شناسه افزوده: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ب۴ت۷ ۱۳۷۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۱۰۵۵۰

ص: ۱

اشاره

[مقدمه الناشر]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على فخر بنى آدم الفاتح الخاتم أبى القاسم محمّد المصطفى، و على آله كنوز العلم و التقى، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

و بعد، فإنّ خلود الدين الاسلامى و أباديه الشريعة المحمّديه و كونها خاتمه الشرائع و ناسخه لما قبلها من الأديان من جهه و تطوّر حياه الانسان و التجدّد الهائل و الكبير فى أبعاد حياته الشخصيه و الاجتماعيه و الاقتصاديه و السياسيه و الثقافيه و تجدّد الكثير من مسائل الابتلاء التى يحتاج فيها المسلم الى معرفه الحكم الشرعى الصائب كى يحافظ على سيرته من الزيغ و الانحراف و يستقيم على الطريقه المرضيه لله جلّ شأنه من جهه اخرى أوجب على المتصدّين لبيان أحكام الشريعة و الناظرين فى حلالها و حرامها و هم الفقهاء و المجتهدون لتأسيس قواعد كليّه و ضبط اصول عامّه استقوها من الكتاب و السنّه بحيث يمكن على ضوئها معرفه أحكام المسائل المستحدثه و المستجدّه فى كلّ زمان و مكان

و كلّما كانت قدره الفقيه على إرجاع الفروع الى الاصول أدقّ و أمتن و تطبيق الاصول على الفروع أقوى و أحسن تكون منزلته من بين الفقهاء المجتهدين اسمى و أرفع، و لمهاره البعض منهم الفائقه فى هذا المجال مضافا الى اجتماع شرائط التقوى و العدالة و الكفاءه و غيرها توجوا بتاج المرجعيه و شرفوا بشرف الزعامه فى الطائفه الاماميه، فرجع إليهم الناس لمعرفه أحكام دينهم و قلبدوهم أعمالهم

ص: ٤

فانتظمت حياتهم و حفظ الدين، و لولا هؤلاء لاندurst آثار النبوة و الولاية، فرضى الله عن الماضين و حفظ و أريد الباقين منهم، أمين.

و الكتاب المائل بين يديك - عزيزنا القارئ - هو تقرير للمباحث الاصولية التي كان يفيض بها على طلابه علم من أعلام الطائفة و أحد مراجعها المبرزين الفقيه المدقق و الاصولي المحقق آية الله العظمى السيد حسين البروجردى قدس الله نفسه و طيب رسمه، للمقرر الفاضل العالم العامل آية الله الشيخ على پناه الاشتهااردى دامت توفيقاته العالیه، الذى كان يعدّ واحدا من تلامذته المتفوقين، نفع الله به عامّة المؤمنين.

و قد قامت مؤسستنا بطبع هذا الكتاب و نشره بعد تحقيقه و تصحيحه و ترتيبه خدمه لتراث علمائنا الماضين ليتنفع بها من جاء بعدهم من المحصلين و الراغبين فى تحصيل علوم شريعه سيد المرسلين، وفقهم الله و إيانا لخير الدارين إنه قريب مجيب.

مؤسسه النشر الإسلامى

التابعه لجماعه المدرسين بقم المشرفه

ص: ٥

[كلمه للمقرّر]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، و سلام الله على رسوله الذى أرسله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله و لو كره الكافرون.

و على وصيته و خليفته الذى به أكمل دينه بقوله تعالى: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ... الخ (١)**.

و على ذريته المعصومين المساوين معه فى كل الفضائل إلا أن له عليه السلام فضله كما اخبرنا عن الصادق عليه السلام (٢)، و لا سيما خاتمهم و ثانى عشرهم الذى به تم العدد إن عدّه الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات و الأرض (٣).

و بعد، كيف أقول: هذا تقرير بحث من كان أجلاً شأننا من أن يكون مثلى مقرّر بحثه؟!

أم كيف أقول: هذا، مع أن سيدنا الاستاذ كان بحراً زاخراً متلاطماً، و كان بطل العلم و العمل و الزهد و التقوى؟!

١- المائدة: ٣.

٢- اصول الكافي: ج ٢ ص ٢٧٥ باب فى أن الأئمة عليهم السلام فى العلم ... الخ طبع الآخوندى.

٣- التوبة: ٣٦.

ص: ٦

أم كيف يجترئ مثلى أن يقول: أنا مقرّر بحث من أقرّ و اعترف و أذعن جميع معاصريه بأنّ له مزّيّه خاصه به في استنباط الاحكام الفرعيه ليست لغيره منذ الاعصار؟!!

أم كيف يجوز أو يصحّ أن يدعى مثلى هذه الدعوى مع أنّي كنت في أوائل الشباب و كان سنون عمره الشريف إذ ذاك - يعني زمن التقرير - بلغ الى خمس و سبعين سنه مع كونه - كثر الله أمثاله - مجتهدا كاملا - حين كونه بلغ ثمانيه عشر سنه، و انه كان يعلّق على العروه الوثقى و هو في سنّ خمس و عشرين؟! (١).

و لا غرو أن اشير الى أوصافه الجميله على نحو الاجمال و إن كان التفصيل محتاجا الى تأليف كتاب كبير مستقل.

فهو كان بطل العلم و العمل، معرضا عن الدنيا و حثياتها، غير راغب في ما يتخيل أنه مقام، أيّ مقام كان، و كان زاهدا عابدا، متّقيا فوق ما يعتبر في العدالة.

و كان سيدنا الاستاذ الآيه الكبرى الحاج السيد أحمد الخوانساري قدّس سرّه يجعله نظير الشيخ الزاهد المعروف الحاج الشيخ مرتضى الانصاري في الزهد و التقوى.

و كان فريد عصره و وحيد دهره في أنواع العلوم التي كان لها دخل في استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه، و كان له نظر مستقل في كل واحد منها، و كان جامعا للمعقول و المنقول بأنواعه من الدرايه و الرجال و الحديث و التفسير و أقوال الفريقين، متّبعا في كلّ واحد منها، أعنى سيدنا المعظم و استاذنا الأعظم المرجع الديني المنحصر في أواخر عمره الشريف الآيه العظمى الحاج آقا حسين البروجردى أعلى الله مقامه المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ. ق.

و بالجملة، كيف يصف مثلى لمثله و يليق في المقام أن يقال في مقام التشبيه:

أين التراب و ربّ الأرباب؟ و لنعم ما قيل في رثائه بالفارسيه:

١- صرّح بهذا قدّس سرّه في أثناء أبحاثه.

ص: ٧

اي كه تقريرات او در درس استعداد بخش اي دو صد افسوس كان كانون استعداد رفت
و الحمد لله اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلوات الله و تحياته على محمد و آله المنتجبين.

قم المقدسه

على پناه الاشتهاردى

ص: ٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على محمد وآله،

ولعنه الله على أعدائهم أجمعين

فصل فى المشتق

[هل جرى المشتق على الذات حقيقه؟]

اختلف فى أن جرى المشتق على الذات بعد انقضاء تلبسه بالمبدإ هل يكون حقيقه أو مجازاً، بعد اتفاهم على أنه فى زمان التلبس حقيقه و فيما لم يتلبس بعد مجاز؟

وقبل الخوض فى الاستدلال من الجانبين، لا بد من تقديم مقدمات ليكون الاستدلال على المقصود أسهل إن شاء الله تعالى، فنقول:

هنا مقدمات ثلاث

الاولى: أن المفاهيم المنطبه على المصاديق قسان:

(الأول) انطباقها عليها فى مرتبه ذاتها غير مؤخر عنها كحمل الانسان على أفراده و مصاديقه مثلاً، مثل: زيد انسان، عمرو انسان، و هكذا.

ص: ١٠

(الثاني) أن يكون الانطباق عليها في مرتبه متأخره عن ذات المصاديق كالأعراض، و هذا أيضا على قسمين:

(الأول) أن تكون المفاهيم المنطبقه على ذواتها المتأخره عن وجودات ذواتها، غير منفكّه عنها، بحيث اذا كان الذات موجودا كان هذا المصادق منطبقا عليها كزوجيه الأربعة.

(و الثاني) أن تكون منفكّه كأغلب صفات المشبهه و أسماء الفاعلين كذلك، و مورد النزاع هو الثاني من القسم الثاني.

الثانيه: [حمل المفاهيم على المصاديق في الخارج يحتاج الى حيشه في الخارج]

أنّ حمل المفاهيم على المصاديق في الخارج يحتاج الى حيشه في الخارج بها يصير الحمل صادقا، بحيث اذا جرد المصادق - أعني الموضوع - عن جميع الخصوصيات يكون الحمل صادقا أيضا، و اذا جرد عنها - و لو كان باقى الخصوصيات موجودا - يكون كاذبا، و إلّا لصحّ حمل كل شىء على كل شىء، و لما صحّ حمل هذا المفهوم مع هذه الحيشه على هذا المصادق، و حيث قد علمنا صحّه الحمل فى فرض وجود الخصوصيات و عدم الصحّه فى صوره عدمها عرفنا أن صحّه الحمل و عدم صحته دائره مدار وجودها.

الثالثه: [أنّ الحيشات مختلفه]

أنّ الحيشات مختلفه، بعضها له واقعيه و ما بحذاء فى الخارج، و بعضها ليست كذلك، بل امر اعتبارى. و الامور الاعتباريه تختلف باختلاف منشأ انتزاعها، بعضها وجوده يدور مدار وجود منشأ الانتزاع، و بعضها لا يعتبر فيه ذلك، بل بعد وجود منشأ الانتزاع وجودها باق حتى بعد انعدام منشأ انتزاعه، و بعضها موجب لصدق الحمل باعتبار وجوده حتى قبل وجوده.

اذا عرفت هذه المقدمات و جعلتها فى بالك فنقول:

صدق (قائم) مثلا على زيد بمقتضى المقدمه الثانيه يكون بلحاظ حيشه بها يصير الحمل صحيحا - و هى حيشه القيام - أعنى الوضع المخصوص الذى هو عبارته عن حاله القيام.

فاذا فرض صحّه الحمل حتى بعد فقد هذه الحيشه يلزم ما ذكرنا من المحذورين.

ص: ١١

و ما يقال في إثبات صحّة الحمل حتى بعد فقد تلك الحيثية، من أن وجودها المخصوص في الجملة- و لو آناً ما- كاف عقلا في صحه الحمل و لو بعد عدمها مدفوع بأنّ العقل لا يحكم بهذا قطعاً، و إلّا لزم صحته باعتبار قبل وجودها، فإنّه لو لم يصحّ لزم الترجيح بلا مرجح و هو فاسد قطعاً.

نعم لو قيل: إنّ نفس الحيثية لا- تكون علّه لصدق الحمل، بل ما انتزع منها، و هو أمر اعتباري، و بمقتضى المقدّمه الثالثه قلنا: إنه لا يعتبر وجود منشأ هذا الأمر الاعتباري حتى يتوقف صحته عليه، فله وجه.

[لا بدّ من تعيين جهة كلّ مسألة يبحث عنها]

ثمّ اعلم أنّ العمده في البحث عن كل مسألة تعيين جهتها، فلنذكر أمرين على سبيل التنبيه عليها:

(الأول) أنّ عنوان البحث المتداول في الالسنه و الكتب- من انّ المشتق هل هو حقيقه في خصوص من تلبس بالمبدأ في الحال أو أعمّ منه و ممّن انقضى عنه المبدأ؟- ليس المراد ب «الحال» فيه أنّ زمان الحال مأخوذ في مفهوم المشتق بل حيث إنّ وجود المفاهيم و المصاديق تكون زمانية، بل الموجودات مطلقاً- سوى وجود الباري تعالى- كذلك لا جرم يكون وقوع المبدأ و وجوده في زمان لا من حيث أخذه في مفهومه.

(الثاني) ليس المراد من «أعمّ» في قولهم: «حقيقه في خصوص من تلبس بالمبدأ في الحال أو أعمّ» هو الأعمّ المنطقي بمعنى كونه أكثر أفراداً، بل المراد أشمليته بحسب الزمان لا كثره الأفراد، فإنّ صدق القائم على زيد مثلاً بناء على الأخصّ لا يكون أكثر أفراداً منه بناء على الأعمّ(١).

هنا تنبيهات

الأول: هل النزاع مختصّ بالمشتقّ الاصطلاحى أم يعمّ الجوامد أيضاً؟

قال

١- أقول: إلّا أن يقال بحسب تقطيع الأزمنه الى آنات متعدده يصحّ أن يقال بتعدد الأفراد بتعددها، أو يقال: بترتب الآثار المتعدده في بعض الصور، مثلاً إذا قيل: أكرم فردين من القائم يصحّ إكرام زيد مرتين على الأعمّ و مره على الأخصّ كما لا يخفى.

ص: ١٢

فى الايضاح (١) فى مسأله من كان له زوجتان كبيرتان مدخول بهما و زوجه صغيره فأرضعت إحدى الكبيرتين الصغيره، انهما تحرمان معا، لكون الكبيره ام زوجته الرضاعيه، و الصغيره بنت زوجته الرضاعيه، و بضميمه قوله صلى الله عليه و آله و سلم: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (٢)، و قوله تعالى: وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (٣) تثبت الحرمة. فكما أن الرضاع السابق ينشر الحرمة فكذا اللاحق.

و أما الكبيره الاخرى فهى أيضا محرمة، لصدق ام الزوجه عليها.

و فى المسالك - على ما حكى - ابتناء المسأله على كون المشتق حقيقه فى خصوص من تلبس بالمبدإ أو أعم منه و ممن انقضى عنه. أقول: و هذا الفرع لا يختص بما فرضه الايضاح، بل هو جار فيما اذا كانت له زوجه صغيره فطلّقها فأرضعت امرأته، فجواز تزويج هذه المرأه المرضعه أيضا مبنى على مسأله المشتق، و لا يحتاج الى بيان الرضاع اللاحق كالسابق فى نشر الحرمة.

١- الأولى نقل عبارتى القواعد و الايضاح بعينها لعلّى لم أحفظ و لم أضبط حين التقرير حقّ الحفظ و الضبط. قال فى القواعد: و لو أرضعت الصغيره زوجتاه على التعاقب فالأقرب تحريم الجميع، لأنّ الاخيره صارت ام من كانت زوجته إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، و إلّا حرمت الكبيرتان مؤبدا و انفسخ عقد الصغيره، انتهى. قال فى الايضاح - بعد نقل هذه العبارة ما هذا لفظه - : أقول: تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، و أما المرضعه الأخيره ففى تحريمها خلاف، و اختار والدى المصنّف و ابن ادريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنها أمّ زوجته، لأنه لا يشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، و لأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: \أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ\ E،... و لمساواه الرضاع، النسب و هو يحرم سابقا و لاحقا فكذا مساويه. انتهى موضع الحاجه من كلامهما رفع الله مقامهما. (ايضاح الفوائد: ج ٣ ص ٥٢ طبع المطبعه العلميه - قم).

٢- راجع الوسائل: باب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع ج ١٤ ص ٢٨٠.

٣- النساء: ٢٣.

ص: ١٣

و الحاصل: أن المستفاد من هذين الفرعين أمران، أحدهما: كون المشتق حقيقه في الأعم، و ثانيهما: جريان النزاع في الجوامد.

فالتحقيق أنه إن قلنا بكون المسأله عقليه بدعوى جواز الجرى دائما على من تلبس بالمبدإ و لو كان قد انقضى عنه فعلا عقلا (١) فتعمّ الجوامد أيضا، فإنّ عنوان النزاع- و لو لم يكن شاملا- للجوامد- إلّا أنه يعمّه بالملا-ك، فإنّ ملاك جريان النزاع في المشتق هو أنّ المفهوم الصادق على الذات لمعروضيته بعرض مفارق هل يصدق بعد زوال هذا العرض أو لا؟ و هذا بعينه جار في الجوامد المعروضه للمفارقات، فإنّ زيدا يصدق عليه أنه زوج و الزوجيه من الاعراض المفارقة فيبحث أنه هل يصدق عليه هذا العنوان بعد مفارقه هذا العرض أم لا؟

و إن قلنا: إنّ النزاع لفظي لغوي لا عقلي- كما هو الظاهر من استدلالهم بالتبادر و صحه السلب و عدمهما- فلا تعمّ الجوامد حينئذ، فإنّ القائلين بالأعم يدعون أنّ صدق المفهوم على الذات- باعتبار حيثيه ينتزع منها- أمر اعتباري يبقى بعد زوال حيثيه، و هذا لا يتصور في الجوامد، فإنّ حيثيه المأخوذه في المثال هي الزوجيه، و لا يتصور انتزاع أمر يبقى حتى بعد زوالها، فإنّ صدق الزوجيه باعتبار أنه زوج فكيف تبقى هذه حيثيه بعد زوال كونه زوجا؟

التنبيه الثاني: أنحاء تلبسات الذوات بالمبادئ

لا يخفى أنّ أنحاء تلبسات الذوات بالمبادئ مختلفه (فتاره) تلبس الذات بمبدإ يكون بنحو الاستعداد- كما في الأشجار المثمره- بمعنى استعدادها و قابليتها للإثمار، فانقضاؤها بزوال هذا الاستعداد. (و اخرى) بنحو الملكه كالعادل و الشجاع، فانقضاؤها بزوال هذه الملكه. (و ثالثه) بنحو الفعلية كما في الكاتب أو القائم مثلا، فانقضاؤها كذلك. (و رابعه) بنحو الحرفه أو الصفه كما في نحو البقال أو التّمار، فزوالها و انقضاؤها برفع اليد عنهما.

كما أنّ كونه مصداقا لذلك المفهوم أيضا مختلف (فتاره) بنحو الصدور كما في الضارب. (و اخرى) بنحو الوقوع كالمضروب. (و ثالثه) بنحو الآليه كما في

١- قيد للجواز، يعني جواز الجرى عقلا.

ص: ١٤

المضراب. (و رابعه) بنحو الظرفيه كما في المضرب المشترك بين ظرفي الزمان و المكان، بناء على كونه مشتركا معنويا أو لفظيا اذا فرض وضعه مرتين، مره للزمان و مره للمكان على الاحتمالين.

و الحاصل: عدم الخلاف المذكور إلّا في اسم الزمان.

قال في الكفايه (١) ما معناه: إنّ النزاع جار في جميع المشتقات إلّا اسم الزمان، فانه قد يشكل بأنّ شرط جريان النزاع بقاء الموضوع بعد زوال المبدأ، و الزمان يوجد و ينصرم، و هكذا فصدق المضرب مثلا على زمان باعتبار تلبسه به، فلا يتصور صدقه بعد هذا الزمان فضلا عن كونه أعمّ.

و أجاب في الكفايه بما حاصله: أنّ جريان النزاع في شىء باعتبار أنّ مفهومه عامّ ذو أفراد لا مانع منه و لو كان هذا العامّ منحصرًا في فرد، كما في الواجب تعالى يبحث فيه أنه هل يكون علما للذات المستجمع للصفات الكماليه أو كلّى منحصر في فرد واحد في الخارج لا غير؟

فاسم الزمان له مفهوم عامّ و لو كان فرده في الخارج منحصرًا بزمان التلبس.

أقول: و يمكن دفعه بأنه كما أنّ أصل الإشكال من كلام أهل المعقول فكذا لهم كلام آخر يدفع به أصل الإشكال، و هو أنّ الزمان موجود واحد من أوله الى آخره لا موجودات متعدده حسب تعداد الآنات، و إلّا يلزم ثبوت الجزء الذي لا

١- الأولى و الأحوط نقل عبارته الكفايه بعينها لعلّ في تقريرى قصورا في توضيح مرامه قال: ثانيها- يعنى ثانى ما ينبغى تقديمه-: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات، إلّا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأنّ الذات فيه و هى الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في الوصف الجارى عليه حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّ المتلبس به في المضى؟ و يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، و إلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ٦٠ الطبع الحجرى).

ص: ١٥

يتجزأ، و قد انكره المتكلمون و أبطلوه بوجوه عديده(١).

ففيما نحن فيه، وقوع المبدأ في قطعه منه كاف في صدقه عليه فيما بعد على الأعم و لو كانت هذه القطعه قد انصرفت، لكن لما كان موجودا واحدا يصدق أن هذا ذاك، غايه الأمر كان الموجود في الزمان الأول أطول منه في الزمان الثاني، كما هو واضح.

التنبيه الثالث: [خروج المصادر و الأفعال عن حريم النزاع]

إشاره

لا- إشكال في كون المصادر المزيد فيها- كالمجرده و كذا الأفعال- خارجه عن حريم النزاع، لكونه فيما يكون قابلا للحمل و هي ليست قابله له و إن صح جعلها خبرا للمبتدا، نحو هذا الوضع قيام مثلا، أو هذا الفعل احسان، و زيد قائم، لكون الأولين خبرين لغير الذات. و الكلام إنما هو في الحمل عليه، و الثالث ليس محمولا بالحمل الذاتي أو الشائع الصناعي الذي هو محل للبحث.

[عدم دلالة الأفعال على الأزمنه الثلاثه]

نعم، اختلف في كون الأفعال هل تدلّ على الزمان أو لا؟ نقل عن أهل العربية أنها دالّة عليه، فإنهم قسّموا الكلمه الى ما لا يستقلّ في الدلاله و هو الحرف أو الاداه، و ما يستقلّ غير مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه و هو الاسم و ما يستقلّ مقترنا به و هو الفعل أو الكلمه.

وقد(٢) أنكر في الكفايه عليهم و أبطل قولهم بأنّ الأفعال إما أمر أو نهى، أو

١- ذكر المحقق الطوسي قدس سرّه في تجريد الاعتقاد وجوها سته لنفي الذي لا يتجزأ، نذكر هنا واحدا منها قال: و لا وجود لوضعي لا- يتجزأ بالاستقلال لحجب المتوسط، انتهى. قال العلامة في شرحه: أقول: هذا أحد الأدله على نفي الجزء، و تقريره أنا اذا فرضنا جوهرًا متوسطًا بين جوهرين فإمّا أن يحجبهما عن التماس أو لا، و الثاني باطل، و إلّا لزم التداخل، و الأول يوجب الانقسام، لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للآخر، انتهى. (كشف المراد: المسأله السادسه في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ص ١٠٤ طبع مكتبه المصطفوى- قم).

٢- الأولى نقل عبارته الكفايه خوفًا من القصور أو التقصير في التقرير قال: قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه، و هو اشتباه ضروره عدم دلالة الأمر و لا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل و الترك، غايه الأمر نفس الإنشاء بهما- في الحال كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل و غيرهما كما لا يخفى، بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلّا بالإطلاق و الإسناد الى الزمانيات، و إلّا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الإسناد الى غيرها من نفس الزمان و المجزّات. نعم، لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع بحسب المعنى خصوصيه اخرى موجهه للدلاله على وقوع النسبه في الزمان الماضي و في الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات. و يؤيده أنّ المضارع يكون مشتركًا معنويًا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلّا أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كل منهما، لا أنه يدلّ على مفهوم زمان يعتمها، كما أنّ الجملة الاسميه كزيد ضارب يكون لها معنى صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنه مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا فكانت الجملة الفعلية مثلها. و ربما يؤيد ذلك أنّ الزمان الماضي في فعله و زمان الحال و الاستقبال في المضارع لا يكون ماضيا أو مستقبلا

حقيقه و فى المضارع ماضيا كذلك، و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا فى فعلهما بالإضافة كما يظهر من مثل قوله: يجيئنى زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام، و قوله: جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده، فيما مضى فتأمل جيدا، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ٦١ الطبع الحجرى).

ص: ١٦

ماض أو مضارع.

(أما الأولان) فإن أرادوا من دلالتهما كونهما دالين على الطلب و الزجر و هما أمران زمانيان فلا إشكال في عدم دلالتهما عليه، لأنّ الموجودات الزمانية كلّها لا بدّ لها من الزمان، سواء كانت مدلوله للأمر و النهى أو الأعيان الخارجيه كالشجر و الحجر و أسماء الأعلام للاشخاص كزيد و عمرو و بكر مثلا.

و إن أرادوا أنّهما يدلّان على طلب الصدور من المأمور و صدور الفعل لا بدّ له من الزمان فكذلك أيضا، لأنّ الصدور أيضا أمر زمني لا بدّ له من الزمان، بل المكان فلا يكون واحد منهما مأخوذا في مفهومهما.

(و أما الثالث) فهو أيضا كالأولين في عدم دلالته على الزمان، و إلّا يلزم التفكيك بين المعاني المستعمل فيها الأفعال.

و هو كما ترى، فإنّ الأفعال المستنده الى غير الزمانيات مثل (علم الله) و (علم جبرئيل) أو (وجد العقل) و مثل (وجدت العله فوجد المعلول) لا تدلّ على الزمان قطعا لكون مدخولاتها غير زمانيه.

ص: ١٧

و دعوى تجريدها عن الزمان و استعمالها فيها مجازا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء مدفوعه بعدم تفاوت الاستعمالات فى نظر العرف، بل عند الدقه أيضا. نعم، يمكن أن يكون له خصوصيه بها تدلّ على الزمان عند الإسناد الى الزمانيات.

(و أما الرابع) فدلالته عليه إما باشتراكه لفظا بين الحال و الاستقبال فهو ممنوع كما هو واضح إذ لم يقل به أحد، و إما باشتراكه معنى بينهما فهو كذلك أيضا اذ لا جامع بينهما يكون مشتركا بين الحال و الاستقبال.

و بالجمله، لا دلالة لواحد من الأفعال على الزمان، لا للأمر و النهى، و لا للماضى و لا المضارع(١).

أقول: أما عدم دلالة الأمر و النهى عليه فصحيح لما ذكره، فلا نعيد.

و أما المضارع فدعوى عدم وجود الجامع ممنوعه فإنّه و إن لم يمكن بين زمان الحال و الاستقبال فرض جامع.

إلّا أنه يمكن أن يكون وقوع المبدأ فى الحال و الاستقبال جامعا بينهما لكون الزمان - كما مرّ - موجودا يصدق على كل قطعه منهما الزمان، فيمكن وضع المضارع للقطعه التى يصدق على كل جزء منها وقوع المبدأ فيها، و وقوعه مشترك معنى بين الحال و الاستقبال، فإنّه يكفى فى صدق المركب على بعض أجزائه أن يقال: إنه صدق عليه.

مثلا- يصدق: وضع الجبهه على الأرض مع أنّ الأرض موضوعه لجمعها و تمامها و ضمّها على بعض أجزائها، و كذا يصدق: قتل الحسين عليه السلام يوم عاشوراء مع أنّ قتله عليه السلام وقع فى بعض أجزاء ذلك اليوم.

و أما الماضى فالتحقيق دلالاته أيضا عليه، لأنّ (ضرب) فى قول العرب بمنزله (زد) فى الفارسى، و (يضرب) بمنزله (مى زند) فكما أنّ لفظه (زد) فى الفارسىه تدلّ

١- الى هنا توضيح ما فى الكفايه الذى أنكر على أهل العربيه الذين قالوا بدلاله الأفعال على الزمان.

ص: ١٨

على الزمان بنظر العرف، كذا (ضرب) لعدم الفرق بينهما كما لا يخفى.

و أما القول بلزوم التفكيك بين معانيه بنحو مَرَّ فيه أنه مبنى على القول بأن واضح اللغات هو الباري تعالى، و أما بناء على كونه البشر فهو وضع هذه الألفاظ للمعاني على نحو واحد و لا يعلم هو- أى البشر- أن ما هو خارج عن الزمان و الزمانى ما هو؟ كى يضع ألفاظا تدل على أفعال غير الزمانى.

و أما الاستدلال بعدم الدلالة بأننا قد نستعمل الماضى و المضارع على نحو التقابل نحو يضرب زيد غدا و قد قام غلامه قبل ساعتين منه، و نحو ضرب زيد عمرا و قد يضحك فمردود بأن استعمالهما فى غير معانها لوقوعهما فى مورد يدل على ذلك المعنى، فلا دلالة فيه على أنهما لا يدلان على الزمان. و الحاصل: أن المضارع و الماضى يدلان على الزمان دون الأمر و النهى.

التنبيه الرابع: هل للمسألة أصل عند الشك في وضع المشتق للأعم أو الأخص أم لا؟

بمعنى أنه اذا شك أن المشتق إذا استعمل فى الذى وضع له و لم يدل دليل على أحد الأمرين هل المرجح حينئذ هو الأصل أم لا؟

لا يخفى أنه لا أصل هنا، أما بناء على تقرير النزاع على النحو الأول و هو دلالة العقل على الأعم أو الأخص فواضح.

و أما على النحو الثانى فكذلك أيضا، لأن اتزاع أمر اعتبارى من حيثيه اعتبرت فى صدق المفهوم على الذات لا وجود له سابقا كى يستصحب و عدمه منقض بزمان التلبس و بعده عين المتنازع فيه فلا يجرى الأصل.

و اعلم أن ما بيناه من محل النزاع فى المشتق- و هو أن المفهوم المنطبق على الذات هل هو حقيقه فى خصوص المتلبس أو أعم منه و ممن انقضى عنه المبدأ- ليس المراد أن الانطباق جزء لمفهوم المشتق، و كذا ليس المراد من أنه حقيقه فى خصوص حال التلبس. أن الحال الزمانى مأخوذ فى مفهومه، لأن المشتقات مفردات لها مفاهيم مفردة، لا معنى لها إلّا دلالتها على أن الذات منطبقه عليها تاره و غير منطبقه عليها اخرى.

ص: ١٩

هذا و فى المسأله أقوال آخر:

(منها) القول بالأعم، و هذا لا- دليل عليه إلّا ما أشرنا إليه من دعوى انتزاع أمر اعتبارى من الحيثيه التى بها كان المفهوم صادقاً على الذات، و استدلالهم بالتبادر أيضاً مبنئ على هذه الدعوى، و دفع هذه الدعوى واضح بعد ما قرّنا من عدم انتزاع هذا الأمر كما مرّ، فعدم اعتبار التبادر أولى.

(و منها) التفصيل بين ما كان محكوماً عليه و ما كان محكوماً به، بكونه أعم فى الأول و أخصّ فى الثانى.

و فيه انّ لازم ذلك التزام كون وضعه فى حال التركيب كذا مثلاً مع لزوم تعدّد الوضع، و هو كما ترى ضروره أنّ المشتقات كما مرّ ألفاظ مفردة لها مفاهيم مفردة، و عند تركيبها لها معنى آخر، أعنى نسبتها الى الذات.

(و منها) التفصيل بين المفاهيم التى مبدأها يوجد و ينصرم و لا يبقى كالضارب مثلاً و بين المفاهيم التى يبقى لها وجود واحد كالقائم مثلاً بكونه أعمّ فى الأول و أخصّ فى الثانى، نسب هذا الى صاحب الفصول (١).

(و منها) التفصيل بين المبادئ المتعدّيه كالضارب و القاتل و بين اللازمه بالعموم فى الأول و الخصوص فى الثانى.

نقول: إنّنا بعد ما تأملنا فى هذه الأقوال و أطرافها عرفنا أنّ الحقّ هو القول بالأخصّ و أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدأ لزوال الحيثيه فى الزمان الثانى، التى بها كان المفهوم صادقاً على الذات فى الزمان الأول، و الله العالم.

[فوائد مهمه فى بحث المشتق]

[فائده]: تقرير محلّ النزاع من بعض أفاضل العصر و أنحاء صدق المشتقّ على الذات

قرّر بعض أفاضل عصرنا محلّ النزاع بما حصله: إنّنا نفرض للذات ثلاثه حالات، الاولى: حالها قبل التلبس، الثانى: حالها حين التلبس، الثالثه: حالها بعد التلبس.

ثم إنّ انطباقه مع المشتقّ فى الاولى مجاز قطعاً، و أما الثانى و الثالثه فكما أنه

ص: ٢٠

ىمكن أن يؤضع المشءق للءاء فى الءاله الءانىة كءلك ىمكن أن يؤضع له فى الءاله الءالءه، بمعنى أن المشءق وءع للءاء المنءبء معه فى زمان ما لكن ءرء انءبائه بالنسبه الى الاءولى ءءعا و بءىء الءالءان.

و بءباره اءرى: وءع للءاء المنءسب إليها المباء، بمعنى أن القاءم مءلا وءع للءاء الءى ءبء له المباء، بمعنى أن له مفاهىم ءلاءه: الءاء، و المباء، و النسبه بىنهما، لا للءاء المءبءس بالمباء فعلا، ءاىه الأمر الفرق بىنه و بىن الفعل أنه وءع للنسبه بىن المءصلىن، أعنى الءاء و المباء و الفعل وءع للنسبه بىن المنفصلىن.

إن قىل: إنه لا ىناسب بساطه مفهوم المشءق كما قىل، قلنا: إنا لا نلءزم على هذا الءقرىر بساطه مفهومه، بل بءركىبه كما قرنا.

فأئءه اءرى : [أنءاء صءق المشءق على الءاء باءءبار اءءاءه مع الءاء و ءءمه]

صءق المشءق على الءاء (ءاره) ىكون باءءبار اءءاءه معه و ءمله علىه فى الءارء كزىء قاءم مءلا، بءلاله لفظه «زىء» على الءاء و قاءم على المفهوم الكلى، و مرفوعىته للمبءاء و الءبر على النسبه و الهىئه الءركىبىه على النسبه بىنهما و اءءاءه معه.

(و اءرى) باءءبار انه مرآه له و مشىر إليه لا- أنه مءءء معه، بمعنى أن المءءاب لا- ىعرف المفهوم باسمه و سائر صفاءه سوى هذا المفهوم و العءوان العام المنءبء معه فى زمان ما من الأزمنة نحو: أكرم ضارب زىء مءلا، فإن الضارب لم ىسءعمل إلا فى المءبءس بالمباء كالفرض الأءل، و لا ىلزم أن ىكون فى زمان المرآىه مءلبسا به كما لا ىءفى.

(و ءالءه) باءءبار أن وءوء المباء موءب و مسءءع لهذا الءكم بعء وءوءه لا قبله، و هذا إما أن ىكون فى المباءى الباقىه نحو: أكرم العالم، ءىء إن وءوءه موءوع لوءوب الإ-كرام المعبّر عنه فى الفارسىه ب (ءانائى) أو (ءانا بوءن)، و إما أن ىكون فى المباءى المنصوءه العىر الباقىه نحو قوله ءعالى: وَ السَّارِقُ

ص: ٢١

وَالسَّارِقَةَ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (١) و نحو: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (٢)، حيث إن السرقة و الزنا بوجودهما موجبان للقطع و الجلد، و هذه أيضا كأوليين في أن المشتق استعمل في خصوص ما تلبس بالمبدأ.

فلا- يتوهم أنه في هذين استعمل في الأعم باعتبار أنه حين القطع و الجلد لا يكون هناك سرقة و لا زنا و مع ذلك يصدق قطع يد السارق و جلد الزاني، و ذلك (٣) لأن الخطاب للحكام و الخلفاء الصالحين للخلافه فلا يحسن من الحكيم تعالى حكمه بذلك حين التلبس، بل لا يتصور هنا، لأنهما (٤) قبلهما (٥) لا يجبان و بعدهما لا يكون الذات متلبسا بهما.

(و رابعه) باعتبار أن صدقه عليه سلبا و إيجابا في زمان و لو قبل وجوده كقوله تعالى: لا- يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٦) حيث إن جعل الخليفة لدفع الظلم عن سائر الناس، فلا يناسب بل لا يجوز عقلا تصدى الظالم لهذا المنصب الجليل، فوجود الظلم بهذا الذات (٧) و لو آنا ما موجب لعدم جواز جعله خليفه و لو بعد زمان الظلم.

و هذا أيضا لا- يكون مستعملا إلّا في خصوص المتلبس، غايه الأمر تلبسه في زمان عله للحكم دائما، في زمان التلبس و بعده، و هنا مطلقا، سواء كان قبله أو حينه أو بعده.

فائده ثلثه : ما أفاده المحقق الشريف رحمه الله في المشتق

اشاره

قال المحقق الشريف ما مضمونه: مفهوم المشتق بسيط منتزع من المشتق لا مركب من الذات و المبدأ أو الشىء و المبدأ، لأن أخذ الذات إما أن يكون مفهوما أو مصداقا.

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

٣- بيان لنفى التوهم.

٤- أى القطع و الجلد.

٥- أى السرقة و الزنا.

٦- البقرة: ١٢٤.

٧- أى بسببه.

ص: ٢٢

و الأول يلزم منه أن يدخل العرض العام في مفهوم النوع في نحو قولنا:

الانسان ناطق بمعنى شىء له النطق، فإن الشىء مفهوم عام شامل للأشياء كلها وأخذه في مفهوم الناطق الذى هو فصل للانسان موجب لما ذكرنا من المحال.

و الثانى يلزم منه انقلاب الممكنه الخاصه الى الضروريه في نحو قولنا:

الانسان ضاحك، لأن معنى ضاحك على هذا شىء له الضحك فتصير القضية:

الانسان انسان له الضحك و ثبوت الشىء - أعنى الانسانيه - لنفسه - أعنى الانسان - ضرورى، فيلزم أيضا ما ذكرناه من المحال.

أقول: ما ذكره المحقق رحمه الله من بساطه مفهوم المشتق صحيح لأن قولنا: زيد شىء، و زيد قائم، ليس تكرارا، و كذا قولنا: زيد قائم و زيد ليس بشىء لا يكون تناقضا، و كذلك ينتزع من القضيتين، المتحد محمولهما أمر واحد، و هو حيثه المبدأ.

و أما ما ذكره رحمه الله من لزوم المحال على التقديرين فليس بجيد، غايه الأمر أن يقال: ما ذكره المنطقيون من كون الناطق فصلا ليس كذلك، بل غفلوا عن ذلك، و كذا فى تسميه المثال الثانى ممكنه خاصه، بل الحق مثلا أن يذكروا الناطق عرضا خاصا و يسموا قضيه الإنسان ضاحك ضروريه.

فعلى هذا يمكن أن يستظهر من كلام المنطقيين ما يؤيد ما قلنا من البساطه بأنهم أيضا لم يفهموا من المشتقات إلا المعنى البسيط، و لم يتبادر الى ذهنهم إلا ذاك المعنى، فلذا سموا الناطق فصلا و القضية المذكوره ممكنه خاصه (١).

[ما أفاده صاحب الكفاية في رد صاحب الفصول]

و أميا ما أفاده شيخنا أعلى الله مقامه فى الكفاية فى رد صاحب الفصول - الذى عبارته فى الفصول هكذا: و يمكن أن يختار الوجه الأول، و يدفع الإشكال بأن يكون الناطق فصلا، مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات، و ذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغه كذلك، انتهى - بقوله أعلى الله مقامه: و فيه أن من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف فى معناه

أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى، انتهى. يعنى أن المنطقيين لم يتصرّفوا في مفاهيم الألفاظ و أنهم جعلوه كذلك فصلاً.

غير جيد (١) لإرجاعه الى أنّ مفهوم الشئ ء لم يؤخذ في مفهوم المشتقّ، لما ذكرناه من تبادل البساطه.

و كذلك ما أفاده في الكفاية أيضاً ردّاً على صاحب الفصول - حيث قال في الفصول ما هذه عبارته: و يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً، و يجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشئ ء و الذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، و ليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً، انتهى - من (٢) أنّ القضية المذكوره في المثال تنحلّ الى قضيتين (٣): ضروريه و هي قولنا:

الانسان انسان، و ممكنه و هو قولنا: الانسان له الضحك، فعاد المحذور أيضاً.

ليس (٤) على ما ينبغي أن يستند إليه قدّس سرّه، لأن قولنا: الانسان له الضحك، يتصوّر على وجهين (تاره) يجعل لفظه «له الضحك» مثلاً عنواناً مشيراً و مرآه للمعرّف الذي هو الانسان الثاني في المثال فتكون القضية ضروريه.

(و اخرى) يجعل (إنسان له الضحك) أعنى القيد و المقيد - نحو خروج القيد

١- خبر لقوله قدّس سرّه: «و أمّا ما أفاده ... الخ».

٢- بيان لقوله: «ما أفاده في الكفاية».

٣- و الأولى نقل عبارته الكفاية خوفاً من القصور في التقرير، فإنه بعد نقل قول صاحب الفصول - بقوله: و يمكن أن يختار الوجه الثاني ... الخ - قال: و يمكن أن يقال: إنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضّر بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجاً - و إن كان التقيد داخلاً بما هو معنى حرفي - فالقضية لا محاله تكون ضروريه، ضروره ضروريه ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان و إن كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً، فقضية الانسان ناطق تنحلّ في الحقيقه الى قضيتين: (إحدهما) قضية الانسان انسان، و هي ضروريه (و الاخرى) قضية الانسان له النطق، و هي ممكنه، و ذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحلّ الى القضية كما أنّ عقد الوضع ينحلّ الى قضية مطلقه عامه عند الشيخ، و قضيه ممكنه عند الفارابي، فتأمل، انتهى كلامه رفع الله مقامه. (الكفاية: ج ١ ص ٧٩ - ٨٠).

٤- خبر لقوله رحمه الله: «و كذلك ما أفاده قدّس سرّه».

ص: ٢٤

و دخول التقيد- معرّفا له و محمولا عليه.

و على هذا لا تكون القضية ضروريه و لا تنحلّ الى قضيتين، لأنّ مجموع القيد و المقيدّ قضيه واحده.

و الحاصل: أنّ مفهوم المشتقّ أمر بسيط منتزع من الحيثيه، و دليله التبادر لا ما ذكره المحقق المذكور من لزوم المحال لو لا ذلك كما لا يخفى.

ثم إنّ ما في الكفايه من أنّ المراد من البساطه ما هو بسيط خارجا لا- مفهوما و تصوّرا، فإنّ كل مفهوم ينحلّ بالانحلال العقلي الى جزءين كالنوع مثلا ينحلّ الى فصل و جنس، و الشجر الى شىء له الشجر.

فيه (١) ما لا يخفى، لعدم الفرق حينئذ بين البساطه و التركب، لأنّ كل مركّب بالنظر البدوي يكون بسيطا و بالدقه يصير مركّبا، فكل مركّب بسيط بدوا، و كل بسيط مركّب دقه و هو واضح.

فائده رابعه : الفرق بين المشتق و المبدأ

اذا علم أنّ مناط صدق الحمل هي الحيثيه التي هو المبدأ و لا دخل أصلا للذات في صدق المفهوم على الذات فيقع الإشكال حينئذ في أنه ما الفرق بين المشتقّ و المبدأ مع صحه الحمل في الأول و عدمها في الثاني؟

و ما في الكفايه (٢) من تطبيق كلام أهل المعقول في الفرق بين الصوره و الماده

١- خبر لقوله قدّس سرّه: «إنّ ما في الكفايه».

٢- الأولى نقل عباره الكفايه بعينها خوفا من القصور في التقرير، قال: (الثاني) الفرق بين المشتقّ و مبدأه، مفهوما أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا- يعصى عن الجرى عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل اذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو هو، و ملاك الحمل و الجرى إنّما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه، و الى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، - و المبدأ يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ٨٣).

ص: ٢٥

و الفصل و الجنس - بقولهم: إنَّ الأول أخذ لا بشرط، و الثاني بشرط لا- على المشتقّ و المبدأ.

كما ترى (١)، فإنه مصادره، فكأنه قيل: لم يصحّ حمل المشتقّ و لا يصحّ حمل المبدأ؟ فيقال: إنَّ الأول أخذ لا بشرط الحمل، و الثاني بشرط الحمل، و هذا هو عين المصادره.

فالتحقيق في المعنى المراد من كلامهم أن يقال: إنَّ المركب إما أن يكون موجودا بوجودات متعدده حقيقه أو اعتبارا، فالأول يكون تركيبه انضماميا و يسمى مركبا حقيقيا، و واحدا اعتباريا، و الثاني بالعكس.

و بعبارة اخرى: إن كان كل واحد من الأجزاء يرى لا متحصّلا و غير مستقل في الوجود، فمركّب اعتباري و واحد حقيقي كأجزاء النوع مثلا، و إلّا فواحد اعتباري و مركّب حقيقي، فالجنس أو الفصل إن كان يرى كالأول فحمل كل واحد منهما على الآخر و على الكلّ، و حمله عليهما صحيح و إن كان يرى كالثاني فغير صحيح.

و بالاعتبار الثاني يكونان ماده و صوره اللتين هما الأجزاء العقلية للنوع، أما ماده فلكونه قابلا لأن يكون انسانا مثلا، و أما صوره فلكون ما به الفعلية له.

و بالاعتبار الأول يكون جنسا و فصلا، و لا يكونان أجزاء للنوع، بل حدّين له، فالأول يسمّى باصطلاحهم (٢) لا بشرط، أي لا بشرط التحصّل، و الثاني بشرط لا، و هذا بخلاف تقسيمهم الماهية فإنهم قسّموها أقساما ثلاثة.

فإنهم قالوا: إن كانت الماهية ملحوظه بشرط أن لا يكون معها شيء وجودا و عدما فهي الماهية لا بشرط، و إن كان معها شيء فهي بشرط شيء، و إن كانت

١- خبر لقوله قدّس سرّه: «و ما في الكفايه».

٢- أي أهل المعقول.

ملحوظه بشرط لا شىء فهى بشرط لا.

فانقده الفرق بين المقامين، و ان لا بشرط الذى قيل: إنه يجتمع مع ألف شرط فى هذا المقام، غير موجود أصلا، فإنه لا توجد ماهيه إلا مع شىء لا أقل من الوجود، بناء على أنه زائد عليها كما قرّر فى محلّه، بخلافه فى المقام الأول فإنه كما ذكرنا بمعنى عدم التحصّل الاستقلالى فى الوجود و لو كان بنفسه موجودا منضمّا الى موجود آخر.

و الحاصل: أن مجرد الاتحاد الوجودى غير كاف فى صحه الحمل(١)، بل اذا تصوّر مبهما فانقده بذلك ما هو المراد من قولهم: إن المشتقّ حيث أخذ لا بشرط يصحّ جعله محمولا، و المبدأ حيث أخذ بشرط فلا يصحّ جعله محمولا.

فإنّ فى الأول وجود مناط صحه الحمل، و فى الثانى عدم وجوده، لا ما ذكر من أنّ الأول بمعنى لا بشرط عدم الحمل، و الثانى بشرط الحمل.

فائدة خامسة: هل يكفي فى صحه الحمل مغايره المبدأ مع الذات؟

قال فى الكفايه(٢) ما مضمونه: يكفي فى صحه الحمل مغايره المبدأ مع الذات و لو مفهوما و لا يحتاج الى التزام التجوز و النقل على ما فى الفصول، فيصح حمل

١- فإنّ الحمل باعتبار الوجود، و المفروض أنّ الوجود واحد.

٢- الأولى نقل عباره الكفايه بعينها خوفا من القصور فى التقرير، قال فيها: (الرابع) لا ريب فى كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتقّ عليه مفهوما و إن اتحدا عينا و خارجا، فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم، الى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال عليه تعالى، على ما ذهب اليه أهل الحقّ من عينيه صفاته يكون على الحقيقه، فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلما أنه غير ذاته تعالى مفهوما، و منه قد انقده ما فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوّز فى ألفاظ الصفات الجاربه عليه تعالى بناء على الحقّ من العينيه لعدم المغايره المعتمره بالاتفاق، و ذلك لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما و لا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى، و قد عرفت ثبوت المغايره كذلك بين الذات و مبادئ الصفات، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ٨٥).

ص: ٢٧

القادر، و العالم، و القديم، و الحق، و سائر صفاته الكماليه عليه تعالى.

أقول: مراده من «صححه الحمل» إفاده الحمل: و إنما يكفي في صحته اتحاد الوجود مع لحاظه مبهما، و لو مع الاتحاد مفهوما، مثل الانسان انسان، غايته أن الحمل غير مفيد كما هو واضح.

و المفاهيم الصادقه عليه تعالى عين ذاته تعالى، اذ لا يكون فيها حيث غير حيث خلافا للأشاعره القائلين بحدوثها تعالى عن ذلك.

و للمعتزله القائلين بقدمها مع قولهم باشتراط مغايره المبدأ مع الذات، خارجا فلازم هذا، الالتزام بتعدد القدماء، تعالى عن ذلك أيضا.

و الأول باطل بالضرورة، و كذلك الثاني ضروره أن وجوده تعالى عين ذاته و صفاته، أعنى القدره و الحياه و العلم و القدم، و سائر صفاته الكماليه و الجماليه، بل كلما وجدت من صفات الكمال و الجمال فهو في الحقيقه له تعالى أولا و بالذات، و لغيره تعالى بالعرض و المجاز و هو نور السماوات و الأرض و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها (١).

بداهه انه لو كان صدقها عليه تعالى لحيثه لازم كون صدقها على هذه الحثيات حقيقه و عليه تعالى مجازا، و هو واضح البطلان كما لا يخفى.

فائده سادسه : شرط صدقه الحمل و صدقه

شرط صححه الحمل و صدقه قيام المبدأ بالذات، غايه الأمر اختلاف أنحاء القيام من الصدور و الحلول و الوقوع.

و الاحتجاج لعدم الاشتراط بصدق المولم و الضارب مع القيام بهما بل بالمولم و المضروب مدفوع بما ذكرنا، فإن الأول بنحو الحلول، و الثاني بنحو الصدور، و الحمد لله.

ص: ٢٨

فصل فى الأوامر

إشاره

و فيه بحثان:

[معنى الأمر مادّه و عرفاً]

(الأول) فى معنى الأمر مادّه، قيل: استعمل فى الطلب و الشىء و الشأن و الغرض و الأمر العجيب، و غيرها من المفاهيم. و الظاهر اشتراكه بين الأولين، و أما البواقى، فبالقرائن الخارجيه يعرف المستعمل فيه نحو: جئتك لأمر كذا، فإن الغرض مستفاد من اللام.

و لعلّ الأمر بالفتح اشتبه بالأمر بالكسر الذى بمعنى العجيب نحو: لَقَدْ جِئْتُ شَيْئاً إِمْرًا (١).

و له معنيان: الحدث و عليه صار مشتقاً منه، و الفعل فلا يشتقّ منه، و الأول يجمع على أوامر، و الثانى على الامور.

(البحث الثانى) فى معناه عرفاً، هل المعتبر العلو أو الاستعلاء أو كلاهما أو عدم اعتبار واحد منهما؟

التحقيق أنّ كيفية الطلب على وجهين تاره يكون بنحو يريد الطالب وجود

١-الكهف: ٧١.

ص: ٢٩

المطلوب بنفس هذا الطلب من دون ضميمه مقدمات آخر، و اخرى يريد مطلوبه و يطلبه مع الضميمه و المرغبات كالسائل الذى يطلب مع ضميمه الدعاء بالخير و الالتماس و التواضع و غيرهما من الضمائم و البواعث.

و الأول يستلزم أن يكون الطالب عاليا مع إعمال علوه فى مقام الطلب و يسمى أمرا. لا أقول إن علو الأمر معتبر فى تحقق مفهوم الأمر بحيث يصير مركبا من الطلب و علو أمره، بل أقول: إن هذا النحو من الطلب يستتبع علو طالبه.

فانقدح بذلك عدم اعتبار واحد منهما فى تحقق مفهومه.

[معنى الطلب و ما به يمتاز الإيجاب عن الندب]

إذا عرفت هذا فاعلم أن كون الأمر حقيقه فى الإيجاب أو الندب أو مشتركا بينهما لفظيا أو معنويا موقوف على بيان معنى الطلب و ما به يمتاز الإيجاب عن الندب و بيان وجه إيراد الأصوليين مسأله الطلب و الإراده فى هذا الفن مع أنه بحث كلامى.

فنقول: إن الناس قبل ظهور الاسلام و دعوه النبى صلى الله عليه و آله لا يعبتون بمسأله تعلم العلم و تعليمه إلا قليلا. و أما بعد ظهوره و ظهور القرآن و السنه:

[إقبال الناس على تعلم العلم بعد ظهور الاسلام]

ففى زمن الصحابه كانوا يأخذون المطالب مبهما و لا يهتمون به كثيرا أيضا.

و فى زمان التابعين - لما برز الاسلام كثيرا و المسلمون كانوا يجاهدون و يقاتلون فيغلبون فيأسرون من الأكناف من الروم و غيرهم - كان المسلمون يجلسون حلقا حلقا فيذاكرون العلم و يعلمون و يتعلمون الكتاب و السنه.

و الحسن البصرى كان من الاسارى و كان المسلمون يجالسونه و يأخذون منه المطالب و المعالم و المباحث العقلية التى من جملتها التكلم فى صفات البارى تعالى التى قسّموها الى صفات الذات.

قالوا: هى الصفات التى يحمل عليه تعالى فى مرتبه ذاته تعالى و معه.

و الى صفات الفعل و قالوا: هى التى يحمل عليه تعالى باعتبار صدور فعل من الأفعال، و وقع الكلام يوما فى أنه هل يكون بين الكفر و الايمان واسطه أم لا؟

ص: ٣٠

فادّعى واصل بن عطاء(١) وساطه الفسق بينهما.

و نازع مع الحسن البصرى(٢) و ادّعى عدم الواسطه و اعتزل و اصل منه و أسس مجلسا آخر يذاكر العلم.

و ادّعى فى صفات البارى تعالى أنها قديمه، بدعوى لزوم كون الذات غير متصف بها قبل حدوثها إن لم يكن كذلك، و أنه محال فتكون قديمه.

و ادّعى عدم إمكان كونها عين ذاته تعالى لأن كل صفة غير موصوفه، و كانت المعتزله يعتقدون ذلك فى برهه من الزمان الى أن قام أبو الحسن الأشعري(٣) و كان من المعتزله، فلما رأى انقراض هذه الطائفة قام يوما على المنبر فقال- بعد التعريف:- أنا اتوب الى الله من أن أكون من هذه الطائفة و ادّعى فى صفات البارى تعالى أنها حادثه. و انجزّ النزاع حتى قاتلوا و قتلوا، فقتل من المعتزله و الأشاعره لأجل الاختلاف فى هذه المسأله الى أن انجزّ البحث فى اتصافه تعالى ب «المتكلم».

١- هو أبو حذيفه و اصل بن عطاء البصرى المتكلم، سمع من الحسن البصرى و غيره، و كان من أجلاء المعتزله و ولد سنه ٨٠ هـ - بالمدينه، و له تصانيف، و كان يتوقف فى عداله أهل الجمل، مات سنه ١٣١ هـ. (لسان الميزان: ج ٦ ص ٢١٤).

٢- كان الحسن أحد الزهّاد الثمانيه، و كان يلقي الناس بما يهوون و يتصنّع الرئاسه، و كان رئيس القدرية، قال ابن أبى الحديد: و ممّن قيل إنه يبغض عليا و يذمه الحسن بن أبى الحسن البصرى، و روى أنه كان من المخدّلين عن نصرته (الى أن قال: و روى عن تلميذه ابن أبى العوجاء أنه لما قيل له: لم تركت مذهب صاحبك و دخلت فيما لا أصل له و لا حقيقه؟ قال: إنّ صاحبى كان مخطأ، كان يقول طورا بالقدر، و طورا بالجبر، و ما أعلمه اعتقد مذهبا دام عليه، توفّى فى رجب من سنه ١١٠ هـ. (الكنى و الألقاب للمحدّث القمى: ج ٢ ص ٧٤).

٣- على بن إسماعيل بن أبى بشر ... كان مولده بالبصره و نشوؤه ببغداد، و هو امام الأشاعره و إليه تنسب الطائفة الأشعريه، توفّى سنه ٣٣٤ هـ- و دفن بين الكرخ و باب البصره (الكنى و الألقاب: ج ١ ص ٤٤). و قال أيضا: و إنما قيل له أشعر لأنّ أمّه ولدته و الشعر على بدنه، كذا عن السمعاني (الكنى و الألقاب: ج ٢ ص ٣٠).

[اختلاف المعتزله و الأشاعره فى معنى الكلام و الطلب]

فقال المعتزله: إنه صفة فعل، لأنّ الكلام عبارة عن الحروف و الأصوات الموجودة فى الخارج و بالنسبه إليه تعالى أنها مخلوقه فى الهواء و أنها حادثه بالضروره، قال الأشعري: هى صفة ذات و أنه متكلّم أزلا و أبدا، و خلق الأصوات و الحروف إنما هو فى الكلام اللفظى دون النفسى الذى هو مدلول الكلام اللفظى.

قال الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفؤاد و أنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

و أجاب عنه المعتزلى بأنه إن كان المراد العلم فى الإخباريات و الإراده و الكراهه فى الانشائيات فليس هذه صفة مغايره للعالم و المرید أو الكاره، و المفروض مغايرتها، و إن كان غيرها فهو غير معقول.

قال الأشعري: إنّه هو الطلب فى الأمر و فى النفس هو قائم بها.

أجاب المعتزلى بأنه ليس فى النفس صفة قائمه بها غير الإراده عند الأمر، و ليس هنا شىء آخر يسمّى بالطلب أو الكلام النفسى.

فانقدح بذلك أنّ النزاع فى أنّ الطلب هل هو الإراده أو غيرها منشعب من النزاع فى أنّ التكلّم من صفات فعله تعالى أو ذاته تعالى.

و أنّ ما فى الألسنه من عينيه الطلب و الإراده فيه ما لا يخفى.

و الحاصل: انّ الأشعري يدعى أنّ فى النفس شيئين، الطلب و الإراده، و المعتزلى يقول بعدم شىء فى النفس وجدانا غير الإراده لا أن هنا شيئا آخر هو الطلب و هو عين الإراده، بل ليس شىء غيرهما تدبّر تعرف.

و ما فى الكفايه من إمكان الإصلاح بأنه لا نزاع بينهما فى ماهيه الطلب و الإراده و لا فى وجودهما بأنحائهما، من الحقيقى و ذهنى و المفهومى و الخارجى و الإنشائى و إنما الاختلاف فى منصرفهما عند الإطلاق، فإنّ الانصراف فى الأول (يعنى الطلب) الإنشائى و فى الثانى (يعنى الإراده) الحقيقى.

غير سديد(١)، ضروره أن النزاع إنما هو فى أن مبدأ الطلب اللفظى هل هو الإرادة فقط أو شىء آخر كما ذكرنا فراجع.

مع أن لازم ما ذكره أن للشىء وجودات خمسة و أهل المعقول قسيموها الى أربعة (أحدها) الوجود الواقعى. (ثانيها) الوجود الذهنى بناء على أن التصور بمعنى وجود المتصور فى الذهن. (ثالثها) الوجود اللفظى. (رابعها) الوجود الكتبى.

و إن كان فى إطلاق الوجود على الأخيرين مسامحة فى التعبير فإنهما كاشفان عن الوجود الواقعى أو الذهنى لا أنهما وجودان للشىء، كما لا يخفى.

و أما على ما ذكره هنا وجود خامس و هو الإنشائى. مع أن كون الإرادة قابله للإنشاء، فيه ما لا يخفى، فإن الإرادة لا تتعلق بها الإنشاء و لا توجد به، بل هى كيفيته نفسانية تابعه لنفس الأمر.

و توضيحه: أن الامور إما واقعيات كزيد و عمرو و الشجر و الحجر، أو اعتباريات، و هذا على وجهين: تارة ينتزع من الوجودات العينيه، و بعبارة اخرى لمنشا انتزاعه ما بحداء فى الخارج كالفوقيه و التحتيه و الابوه و البنوه و الاخوه و غيرها من الاعتباريات ذات الإضافة. و اخرى ليس كذلك، بل ينتزع من مجرد جعل الجاعل.

و الأولان لا يتعلق بهما الإنشاء، و الثالث تابع لمن بيده الاعتبار، فإن اعتبره يوجد، و إلا فلا، كجعل الحكومه لأحد من قبل السلطان و الملكيه لأحد من قبل المالك و الزوجيه المسببه عن العقد.

و الإرادة من قبيل القسم الأول، فلا تكون قابله للإنشاء، و ما هو قابل له هو القسم الثالث، فافهم.

و استدلل الأشاعره بدليلين: (احدهما) إنه لو كان الطلب اللفظى مستندا الى

١- خبر لقوله قدس سرّه: «و ما فى الكفايه ... الخ».

ص: ٣٣

الإرادة دائما دون الطلب النفسى لما أمر الله تعالى الخليل عليه السّلام بذبح ولده عليه السّلام، لعدم إرادته فعل الذبح منه عليه السّلام حقيقته، مع أنه تعالى أمره عليه السّلام كما هو المستفاد من قوله تعالى حكاية عنه عليه السّلام: إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ... الآية (١).

(ثانيهما) أنه لو كان كذلك لما تحقق الكفر و العصيان، و لوجب تحقق الإسلام و الإطاعة و الإيمان لعدم إرادته الأولين (٢) و إرادته الأخيرين (٣) مع أنه ليس كذلك بالضرورة.

و توهم إمكان تحقق الإرادة مع عدم تحقق الفعل مدفوع بامتناع تخلف الإرادة عن المراد، قال الله تعالى: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤).

و قد يجاب عن الأول بما فى الكفاية (٥) من أنه كما لا يكون هنا إرادته حقيقته كذلك لا يكون الطلب الحقيقى، نعم، هنا وجودهما الإنشائى.

وفيه: ما ذكرناه من أنه أجنبى عن محل النزاع و عدم تصوّر الإرادة

١- الصافات: ١٠٢.

٢- أى الكفر و العصيان.

٣- أى الإسلام و الإطاعة.

٤- يس: ٨٢.

٥- قال فى الكفاية- بعد نقل استدلال الأشاعره على المغايره بين الطلب و الإرادة بالأمر مع عدم الإرادة كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار، و بعد ذكر أن فيه خللا- : ما هذا لفظه: و بالجملة، الذى يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقيه و الطلب المنشأ بالصيغه، الكاشف عن مغايرتها و هو ممّا لا محيص عن الالتزام به كما عرفت، و لكنه لا يضّر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الإنشائى كما لا يخفى. ثم إنه يمكن ممّا حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع فى البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينيه مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا، و يكون المراد بالمغايره و الاثنينيه هو اثنينيه الإنشائى من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، و الحقيقى من الإرادة كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيا، فافهم، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفاية: ج ١ ص ٩٧).

ص: ٣٤

الانشائية.

و التحقيق أن يقال: إن الداعى على الأمر تاره يكون نفس إرادته وجود المأمور به كغالب العبادات البدنيه و المالىه و كإصلاح ذات البين مثلا- و اخرى تهيو المأمور و توطينه لفعل المأمور به على نحو لو لم يكن مقصيرا فى أداء الوظيفه- بمعنى إتيان جميع مقدماته الاختياريه- ليحصل له الكمالات النفسانيه من القوه الى الفعل.

و المقام من قبيل الثانى فإنه تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، و أراد تكميل نفسه الشريفه بلحاظ تحقق كمالات النفس الأمريه فى الخارج و وجودها فى المرتبه الفعلية بعد أن كان مستعدا لهذه الكمالات، و ذلك لا يحصل بالأمر بالمقدمه دون ذبيها، لعدم حصول الكمال فى إتيان المقدمه مع العلم بعدم الأمر بذبيها.

و الحاصل: أن الإراده تتعلق بالمقدمه مع الأمر بذبيها بقصد تحقق الكمال له عليه السلام فى مرتبه الفعلية.

و قد يجاب (١) عن الثانى بأن امتناع تخلف الإراده عن المراد مختص بأفعاله تعالى بمعنى إرادته إيجاد الفعل بنفسه، و أما إرادته وجوده من غيره فلا نسلم الامتناع.

و أجاب فى الكفايه أيضا (٢) بما مرجعه الى ما ذكره هذا المجيب من أن

١- المجيب من المتكلمين على ما صرح به الاستاذ مدّ ظله و دامت إفاداته.

٢- قال فى الكفايه: (إشكال و دفع) أمّا الإشكال: فهو أنه إنما يلزم بناء على اتحاد الطلب و الإراده فى تكليف الكفار بالايمان بل أهل العصيان فى العمل بالأركان، إما أن لا يكون هناك تكليف جدى إن لم يكن هناك إرادته، حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقى، و اعتباره فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهى، و إن كان هناك إرادته فكيف تتخلف عن المراد؟ و لا يكاد يتخلف إذا أراد الله شيئا يقول له كن فيكون. و أمّا الدفع: فهو أن استحاله التخلف إنما تكون فى الإراده التكوينية- و هو العلم بالنظام على- - النحو الكامل التام- دون الإراده التشريعيه- و هو العلم بالمصلحه فى فعل المكلف- و ما لا محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الإراده لا التكوينية، فاذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعه و الإيمان، و اذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان، انتهى كلامه رفع مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ٩٩).

الامتناع إنما هو فى الإراده التكوينية دون التشريعية.

و المراد بالاولى علم البارى تعالى بوجود الممكنات على الوجه الأكمل و الأتم، و بالثانية علمه تعالى بصلاح هذا الفعل للعبد اذا صدر منه، فإذا توافقنا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و اذا تخالفنا فلا محيص عن الكفر و العصيان.

ثم استشكل على نفسه بأن لازم (١) هذا عدم جواز العقاب و العتاب لتارك الإيمان و العباده، مع أنه مناف لبعث الرسل الموعدين للعقاب بالضروره.

ثم أجاب بما محصّله: أن العقاب و ما يتبعه مترتب على الكفر الصادر منه

١- بقوله قدّس سرّه: (إن قلت:) إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بإرادته تعالى التى لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا. (قلت:) إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإراده بها مسبوقه بمقدماتها الاختياريه و إلّا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، و إلّا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. (إن قلت:) إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصى و لو كانا مسبوقين بإرادتهما إلّا أنهما منتهيان الى ما لا بالاختيار، كيف و قد سبقهما الإراده الأزليه و المشيّه الإلهيه، و معه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالآخره بلا- اختيار؟ (قلت:) العقاب إنّما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه بخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد فى بطن أمه، و الشقى شقى فى بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة- كما فى الخبر- و الذاتى لا يعلّل فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيداً، و الشقى شقىاً فإنّ السعيد سعيد بنفسه، و الشقى شقى كذلك، و إنما أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد، سر بشكست) قد انتهى الكلام فى المقام الى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهدايه و به الاعتصام، (الكفايه: ج ١ ص ٩٩-١٠١).

ص: ٣٦

بالاختيار الناشئ من شقاوته الذاتيه اللازمه لخصوص ذاته، فاذا انتهى الامر الى هذا انقطع السؤال ب (لم) فإن الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد سعيد فى بطن أمه ... الى آخر ما ذكره قدس سره فى الكفايه.

و ينبغى بيان أن علم البارى تعالى ليس علّه لأفعال العباد- و لو كانت فى سلك النظام- بعون الملك العلام.

و تقرير الاعتراض على ما فى شرح التجريد عند قول المصنّف- يعنى العلامه محمّد بن الحسن الخواجه نصير المله و الدين:- (و العلم تابع) قال العلامه عند إيراد حجج الخصم: الثالثه قالوا: كلّما علم الله تعالى وقوعه و جب و ما علم عدمه، امتنع، فإذا علم عدم وقوع الطاعه من الكافر استحال إرادتها منه و إلّا لكان مريدا لما يمتنع وجوده.

و الجواب أن العلم تابع لا يؤثر فى الإمكان الذاتى، و قد مرّ تقرير ذلك.

و قال- فيما مرّ عند جواب القائلين بعدم تعلّق علمه تعالى بالمتجدّدات، و إلّا إمّا يلزم وجوبها أو انقلاب علمه تعالى جهلا و هو محال- ما هذه عبارته:

و الجواب: إن أردتم بوجوب علمه تعالى أنه واجب الصدور عن العلم فهو باطل فإنه تعالى يعلم ذاته و يعلم المعدومات مع أنها لا تصدر.

و إن أردتم وجوب المطابقه، فهو صحيح لكن ذلك وجوب لا حق لا سابق، فلا ينافى الإمكان الذاتى، انتهى كلامه قدس سره (١).

و قد أورد بعض المتأخرين على قول المحقق الطوسى (٢) (و العلم تابع) بأن الإطلاق ممنوع، فإنّ العلم على قسمين، فعلّى و هو المحصل للأشياء الخارجيه كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاتة، و انفعالى و هو المستفاد من الاعيان الخارجيه كعلمنا بالسماء و الأرض و أشباههما، و حيث إنّ أفعال العباد داخله فى

١- شرح التجريد: ص ٢٢٢ طبع مكتبه المصطفوى المسأله الثانيه فى أنه تعالى عالم.

٢- على ما هو ببالى القاصر.

ص: ٣٧

سلوك النظام التام فيكون العلم الفعلى محيطا لها، فيلزم الجبر، و هو باطل.

و الجواب: (١) انّ الممكنات المترتبة بعضها على بعض على سبيل العلية و المعلوليه لها اعتباران: تاره يلاحظ وجودهما فى الخارج، و اخرى عليه بعضها لبعض، فما يؤثر علم البارى فيه هو ترتب الممكن بالاعتبار الأول دون الثانى، فإنّ العلية غير قابله للجعل، بل هى تابعه لذات الأشياء، و كذا المعلول.

و الحاصل: انّ منشأ المؤاخذه يحتمل أحد أمرين:

(الأول) إرادته المكلف الفعل كما هو مختار صاحب الكفايه.

و فيه: أن مجرد الإراده- إن كانت مصححه لحسن المؤاخذه- لحسن مؤاخذه الحيوانات بأفعالها، لأنّ لها أيضا إرادات تصدر منها الأفعال الإراديه، كما لا يخفى.

(الثانى) اختيار المكلف بمعنى أن له رقائق ذاتيه فبريقه الروح العلوى يميل الى عالم العلويات، و بريقه الجهل السفلى يميل الى عالم السفليات، و مع ذلك له عقل حاكم بالحسن و القبح على القول بهما (كما هو الحق)، و بوجوب دفع الضرر المحتمل مطلقا مضافا الى تأيده بإرسال الرسل و إنزال الكتب و جعل الشرائع.

فاذا رجع مع ذلك كله الهوى النفسانيه يكون هذا اختيارا موجبا لحسن المؤاخذه.

و يؤيد ما ذكرناه قوله تعالى: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّيذُوراً* إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ (٢) نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً* إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ (٣) إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً (٤).

فانقذ بذلك دفع توهم أن أفعالنا غير مستنده إلينا، بل الى الإراده المسبوقه

١- على ما هو ببالى القاصر.

٢- إشاره الى الرقائيق.

٣- إشاره الى إرسال الرسل و إنزال الكتب.

٤- الدهر: ١- ٣.

بالمبادئ الغير الاختياريه لا أقل من الإراده الأزليه.

و ذلك فإنّ الأفعال ليست مستنده الى الإراده أصلا بل الى الاختيار كما حققناه.

[نصيحه نافعہ من سيدنا الاستاذ في عدم الغور في بعض المسائل]

و اعلم(١)- رحمك الله- أيها الأخ العزيز أنّ التكلم في كل مسأله يحتاج الى بصيره فيها، مثلا الصانع إذا صنع سريرا فليس لغير الصانع أن يتكلم في أطراف هذا السرير و يقول إنّ الصانع كيف صنعه؟ و كيف يستعمله؟ و يتكلم في كمّيته و كفيته إلا أن يكون هو أيضا من أهل تلك الصنعه و بصيرا بما هو ماده أصليه للسرير.

فما نحن فيه- أعني مسأله الطلب و الإراده المتعلقة بذات البارئ تعالى، بل مطلق صفاته الكماليه و الجلاليه و التكلم فيها كيفاً و كمّاً للمخلوق الفقير المحتاج بتمام ذاته و صفاته الى الله الغنى بالذات الغير المحتاج على الإطلاق بكلّ وجه يتصوّر بل فوق ما يتصوّر- من هذا القبيل فعليك بالوقوف فيما لا تعلم و عدم الغور في الشبهات، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات كما ورد عنهم عليهم السلام(٢).

[لا دخل لمسأله الطلب و الإراده في مفهوم الأمر]

إذا عرفت ما تلوناه عليك مفضلاً و بيناه علمت أن مسأله الطلب و الإراده لا دخل لها بما نحن بصدده، أعني مفهوم الطلب.

فالحقّ أنه حقيقه في الإنشاء اللفظي المتحقق بالإنشاء عند اعتبار المنشى بأيّ لفظ كان كقوله: أمرك، و افعل، و أطلب منك، و غيرها من الألفاظ الدالّه على الطلب.

و هو على قسمين: إيجابيّ، و ندبيّ.

١- هذا الكلام الشريف أورده سيدنا الاستاذ الأكبر بعنوان النصيحه و الموعظه في عدم التكلّف في أمثال هذه الامور.

٢- راجع الوسائل: باب ١٢ من أبواب صفات القاضي ج ١٨ ص ١١٢.

[ما به يمتاز كلّ اثنين أحدهما عن الآخر]

فلا بدّ من بيان ما يمتاز أحدهما عن الآخر ثبوتاً أولاً، ثم بيان استظهار أحدهما عند التجرد عن القرينه ليحمل عليه ثانياً إثباتاً.

فنقول بعون الله تعالى: كل شيئين هما اثنان لا بدّ لهما ما يمتاز أحدهما عن الآخر، فإما بالتباين الحقيقي بمعنى أنه لا شىء من ذات أحدهما بالآخر، وإما بالفصل بمعنى أنّ له حيثه مشتركه في مرتبه الذات و حيثه مختصّه في مرتبتها أيضاً و هو الفصل، وإما بالمرتبه بمعنى أن ما به الامتياز من نفس ما به الاشتراك.

و هو (١) إما بالكيف كالشدّه و الضعف و هو تاره يكون بالضمائم الخارجيه و لا إشكال في وجوده، و اخرى بنفس العرض. أو بالكمّ كالأطوليه و الأقصريه، أو بالذات كالأكمليه و الأنقصيه بناء على وجود هذا القسم في الذات أيضاً.

لا إشكال في عدم كون امتياز الواجب عن المندوب من قبيل الأول (٢) لاشتراكهما في الطلب كما هو المفروض.

و تعريفهم الواجب بأنه طلب الفعل مع المنع من الترك يؤيد كونه من القسم الثاني (٣).

و فيه: أنّ مفهوم الوجوب بسيط مع أنه قد يكون المنع من الترك عين طلب الفعل، فلا يكون جزء له باعتبار المغايره في الأجزاء.

و تعريف آخرين للوجوب بأنه ما يستحقّ تاركه العقاب و المندوب ما ليس كذلك، أو أنه ما لا يرضى الأمر بتركه، و المندوب ما يرضى به موهم أنه من الثالث، أى ما يكون امتيازهما بالعوارض.

و فيه: أنّ استحقاق العقاب (٤) معلول للطلب الإيجابى و المعلول متأخر في مرتبه الوجود الذهني عن العله فلا يصلح لأن يكون مميزاً في مرتبه الذات التي

١- أى كونها بالمرتبه.

٢- أى كونه بالتباين.

٣- أى كونه بالفصل، وجه التأيد كون طلب الفعل بمنزله الجنس، و المنع من الترك بمنزله الفصل.

٤- جواب عن التعريف الأول.

ص: ٤٠

هو العرض.

كما أن الرضا (١) بالترك عله للطلب الإيجابى و مقدم عليه، و المقدم لا يصح أن يكون مميزا للمتأخر فى مرتبه الذات.

و الحاصل: أن المميز لا بد من مقارنته للمميز لا متأخرا عنه كما فى الأول، و لا متقدما عليه كما فى الثانى (٢).

و يمكن أن يقال: إن ما به الامتياز بين الإيجاب و النذب من القسم الرابع (٣) و تقريره يمكن أن يكون بأحد وجهين:

(أحدهما) أن ما يكون منشأ لحكم العقلاء باستحقاق العبد العقوبه هو الطلب الغير المقارن مع الإذن فى الترك، و هذا يعبر عنه بالإيجاب، و ما ليس كذلك فهو النذب.

(ثانيهما) أن منشأ الحكم المذكور فى الإيجاب هو الإراده الواقعيه النفسانيه بحيث لو سئل عن جواز الترك لأجاب بعدمه و الطلب يكشف عنها لا- نحو كشف اللفظ عن المعنى، بل نحو كشف المعلول عن العله بحيث لو علم المكلف بالإراداه الكذائيه من المولى بغير الطلب الكاشف أيضا لكان غير معذور فى ترك المراد و مستحقا للعقوبه بحكم العقلاء.

و الفرق بين الوجهين أن تمام الموضوع لجواز الاستحقاق هو الطلب بنفسه على الأول، و علتة و هى الإراده الواقعيه على الثانى.

هذا كله فى مقام الثبوت.

و أما فى مقام الإثبات فالموضوع له هو الطلب مطلقا.

و من هنا ظهر أنه عند الشك فى المقارنه و عدمها يحكم بالاستحقاق على الوجهين و لا- اعتماد على احتمال مقارنته بالإذن فى الترك، لوجود الموضوع

١- جواب عن التعريف الثانى.

٢- تشبيه للمنفى فى الموضوعين.

٣- و هو كونه بالمرتبه بالقسم الرابع منها، و هو كون التفاوت بالذات كالكمال و النقص.

عنده أيضا كما يعلم، بالمراجعته الى حال الموالى بالنسبه الى العبيد.

[هل كاشفيه صيغه الأمر عن الوجوب بالدلالة اللفظية؟]

ثم لا يخفى أنه لا يكون هذا الكشف بالدلالة اللفظية- بمعنى أن صيغه (افعل) مثلا تدلّ على أن منشأ الاستحقاق يكون طلبا كذائيا كما هو المترامى من الكفايه، من أنه بالوضع أو بالإطلاق، و من أن الصيغه مثلا تدلّ على الطلب المتقيّد بالإراداه النفسانيه وضعا أو إطلاقا لعدم(١) الدليل على إثبات هذا المعنى لها.

مضافا الى ما فيه (أولا) من أن الاراده لا تكون قابله للإثشاء كما أشرنا اليه فى بحث الطلب و الاراده.

و (ثانيا) أن الاراده النفسانيه تكون علّه لانشاء الطلب، و المعلول لا يمكن أن يتقيد بعلته، ضروره لزوم تقدم العلّه على معلولها رتبه، و المتقدم بمرتبه لا يمكن أن يكون قيذا للمتأخر عنه بتلك الرتبه فإنّ وجود القيد لو لم يكن متأخرا عن المقيد فلا أقل من لزوم تقارن وجودهما.

نعم، يمكن أن يستفاد الموضوع(٢) من الأصل. توضيحه: أنه إذا قال المولى:

اضرب (فتاره) يشكّ فى أن صدوره كان لمعنى أم لا؟ فالأصل يقتضى الأول.

(و اخرى) فى الإراده الجدّيّه أو كانت استهزاء فهو أيضا يقتضى الأول. (و ثلثه) دلالة لفظه (اضرب) على معناها الحقيقى أو المجازى- و هو الضرب مثلا- فهنا تجرى أصاله الحقيقه، و معلوم أن مدلول اللفظ منحصر فى الثالث دون واحد من الأولين ضروره عدم دلالة اللفظ على صدوره لمعنى أو عن جدّ و إراداه.

فانقدح بذلك أن منشأ حكم العقلاء باستحقاق العبد العقوبه لا يكون بدلاله لفظيه، بل بالأصل العقلى، و لا يحتاج الى دليل و بيان أو إقامه برهان بل يكون الحكم المذكور ناشئا من نفس الطلب.

١- تعليل للنفي المذكور بقوله مدّ ظلّه: لا يكون هذا الكشف ... الخ، يعنى عدم كون الكشف بالدلالة اللفظيه لأجل عدم الدليل.

٢- أى الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العبد العقوبه.

و يؤيده أيضا قوله تعالى مخاطبا لإبليس لعنه الله: مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ بعد قوله تعالى: ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (١).

[الفرق بين الوجوب المستفاد من صيغه الأمر أو مادته]

و لا- فرق فيما ذكرنا بين الطلب المستفاد من لفظه أو ماده الأمر أو صيغه (افعل) أو غمز و إشاره، أو من الجملة الخبرية المراد بها الطلب، فإنّ الحكم المذكور للإرادة النفسانية بأيّ شيء انكشفت أو للطلب الغير المقارن للإذن في الترك كما تقدّم، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنّ الحكم المذكور لا يكون لمطلق الطلب الصادر من أيّ شخص بالنسبة الى أيّ أمر، بل الطلب الصادر ممّن له حقّ الأولوية لحكم العقل و العقلاء على المكلف بالنسبة الى الأوامر المولوية كأوامر الله تعالى كافّة و أوامر الرسول صلّى الله عليه و آله، و اولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، لا مطلقا، بل من حيث إنّ أمرهم عليهم السّلام من قبل الله و رسوله صلّى الله عليه و آله.

قال الله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٢).

نعم، ما ذكرنا من أنه لا فرق بين أنحاء الطلب إنّما هو بالنسبة الى نفس الطلب.

و أما بالنسبة الى المتكلم فقد يقال بالفرق بين الطلب المستفاد من الصيغه و المستفاد من ماده الأمر و الطلب بأنه (٣) في الثاني متصوّر مع المطلوب دون الأول.

و وجهه أنّ الطلب لكثرتّه توجه الأمر الى المطلوب مندك و فان في المطلوب، كأنّ الطالب لا يرى إلّا المطلوب، و إن كان مع التوجه و الالتفات يتصوّره أيضا، مثلا قولنا: اضرب زيدا- مع قطع النظر عن التفات المتكلم الى هذا الكلام- يدلّ على مطلوبه وقوع الضرب على زيد، و لذا صرح بعضهم بعدم دلالته على الطلب

١- الأعراف: ١١ و ١٢.

٢- النساء: ٥٩.

٣- بيان للفرق.

ص: ٤٣

أصلا.

و لكنه مدفوع بعدم إمكان القول بذلك، إذ المقصود من قولنا: اضرب مثلا إما تصوّر المخاطب ضرب زيد أو تصديقه بذلك، إذ الكلام لا يخلو عنهما، فحيث لا يكون شيء منهما قطعاً، يتعين قصد إيجاد الطلب، وهذا بخلافه في الثاني (١) فإنّ نفس الطلب متصوّر أيضاً بقوله: أمرك، أو أطلب منك، فإنّ استعمال الصيغة في معنى يستلزم تصوّر مادّتها وإلا كان ساهياً، والمفروض أنّ المادة هي للطلب أو الأمر.

تنبيه: [حكاية قول عن صاحب المعالم رحمه الله]

حكى عن صاحب المعالم (٢) عليه الرحمة أنه - بعد اختيار أنّ الأمر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب - قال ما محصّله: إنّ كثرة استعمال الأمر في الندب المستفاده من تضاعيف أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السّلام بلغت إلى حيث صار من المجازات الراجحة استعمالاً، المساوي احتمالها لاستعمال الوجوب، فيشكل التعلّق بالأخبار بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السّلام لإثبات الوجوب.

و أجاب في الكفاية (٣) - بعد منع اختصاص الكثرة بالندب بل استعمالها في

١- يعنى بناء على الطلب المستفاد من مادة الأمر أو الطلب.

٢- عبارته المعالم هكذا: (فائده) استفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصلاة والسلام أنّ استعمال صيغته الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السّلام (انتهى).

٣- عبارته الكفاية - بعد اختياره فيها كونه حقيقة في الوجوب دون الندب - هكذا: وكثرة الاستعمال فيه (أى الندب) في الكتاب والسنة وغيرهما لا - توجب نقله إليه أو حمله عليه لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه إلّا أنه كان مع القرينه المصحوبه، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازى لا توجب صيرورته مشهوراً فيه - - ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عام إلّا قد خصّ، ولم ينثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته بالخصوص. (الكفاية: ج ١ ص ١٠٣-١٠٤).

الوجوب أيضا كثير، و أنه فيه مع القرينه و لو كانت هي الشهره، فلا يحمل عليه عند التجرد:- بأن كثره الاستعمال لا توجب انصراف اللفظ الى المعنى المجازى كما فى استعمال العام فى الخاص كثيرا، بل استعماله فيه أكثر من استعمال الصيغه، حتى قيل: ما من عام إلا و قد خصّ، و مع ذلك لا يحمل على الخاص عند التجريد عن القرينه.

أقول: و أنت خبير بما فيه، فإن كثره استعماله فى الوجوب (١) مثل الندب معلوم العدم.

و الندب (٢) لا يستفاد من اللفظ و القرينه معا حتى لا يدل اللفظ عند التجريد عليه، بل هي تدل على أن المراد منه هو ذاك المعنى المجازى مثلا، فاللفظ وحده استعمل فى الندب دونه مع القرينه.

و دعوى أن انس الذهن من هذا اللفظ بهذا المعنى بالقرينه بلغ الى تلك المرتبه المذكوره الموجه للتوقف كما ذكره المعالم.

و أما النقض (٣) باستعمال العام فى الخاص ففيه: (أولا) أن العام بما هو عام لا يستعمل فى الخاص بما هو خاص حتى يكون مجازا، بل العام فى موارد التخصيص استعمل فى الخصوص لبا و إرادته العموم منه استعماليه لا جديده كما هو الحق على التحقيق، فيستكشف بالقرينه أن المتكلم لم يرد من الأول إلا الباقي فلا يكون مجازا أصلا.

١- إشاره الى منع الصغرى، أعنى كثره استعمال الصيغه فى الوجوب أيضا على حد استعماله فى الندب.

٢- إشاره الى منع كون الاستعمال فى الوجوب مع القرينه و لو كانت هي الشهره.

٣- إشاره الى منع كون استعماله فى الوجوب أكثر من استعماله فى الندب.

ص: ٤٥

(و ثانيا) بعد تسليم كون استعماله فيه مجازا أن عنوان الخاص ليس شيئا معينا ضروره أنه قد يكون زيدا و قد يكون عمرا و قد يكونان معا، غاية الأمر يصدق على الصور الثلاث بالحمل الشائع الصناعى أنه خاص، و معلوم أن الحقيقه و المجاز تابعان للعموم و الخصوص المصادقين لا المفهومين، كما لا يخفى.

فالأحسن فى الجواب أن يقال: حيث ذكرنا أن الطلب - سواء كان مستفادا من اللفظ أو غيره، و سواء كان بالجمله الانشائية أو الخبرية - يتحصّل إيجابا إما بنفسه و إما بالإرادة النفسانية المكشوفه بالطلب الغير القابله للانشاء، بمجرد وجوده غير مقارن وجودا بالإذن فى الترك اذا صدر ممّن له حقّ المولويه على المخاطب فيحمل على الايجاب اذا صدر على النحو المزبور.

نعم هنا كلام آخر [هل الأوامر الواردة عنهم عليهم السلام تحمل على الوجوب المولوى؟]

و هو أن الأوامر الوارده عن الأئمه عليهم السلام فى بيان الأحكام لا تحمل على الوجوب المولوى غالبا، بل تحمل على الارشاد.

توضيحه: أن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام (تاره) يأمرن بما أنهم عليهم السلام مخبرون عن الله تعالى، (و اخرى) بما هم عليهم السلام سلاطين و لهم سلطان على الناس، المجعول لهم من قبل الله تعالى كما فى أمر الرسول صلّى الله عليه و آله فى بعض الغزوات عبد الله بن جبير و جماعه باستقرارهم عند فم الجبل الفلانى مثلا الى الوقت المعلوم مثلا.

فإنه صلّى الله عليه و آله بما أن له سلطانا أمرهم بكذا لا بما أنه مخبر عن الله تعالى.

و الأمر على النحو الأول لا يكون مولويا حتى يكون فى مخالفته عقاب، فلا يترتب على مخالفته أو موافقته عقاب أو ثواب.

و يؤيده قوله صلّى الله عليه و آله - فى جواب بريه الذى أمره بالرجوع الى زوجته و سؤاله بقوله: أ تأمرنى يا رسول الله؟ - لا، بل أنا شافع.

ص: ٤٦

فهذا القسم نظير أوامر المفتى للمقلد أو الواعظ للمتعمم المستمع. فحينئذ يشكل التمسك بالأخبار الواردة فى بيان الأحكام، لإثبات (١) الوجوب المولوى و ترتب آثاره من الفسق أو استحقاق العقاب بمجرد مخالفته.

و بعبارة اخرى: الأوامر الصادرة على ثلاثة أقسام:

(الأول) ما يكون نظير أوامر الطبيب للمرضى بالنسبة الى الامور البدنيه، و هذا لا يكون فى مخالفته إلا المفسده المترتبه على نفس المخالفه.

(الثانى) ما يكون نظير أوامر المفتى و الواعظ للمقلد و المتعمم المستمع، و هذا لا يكون فيه غير مخالفه الواقع مخالفه اخرى.

(الثالث) ما يكون نظير أوامر الملوك و السلاطين لرعيتهم، و هذا القسم يكون فى مخالفته عقاب آخر غير العقاب المترتب على نفس الواقع و هو المراد من قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (٢).

و لذا قال علماء الاصول: النهى عن عباده أو معامله على وجه خاص يدل على الفساد، بل يمكن أن يقال: بدلاله مطلق النهى و الأمر على الفساد و الصلاح، فإن كان محفوفا بقريته تدل على الكراهه أو الندب فيها، و إلا يحمل على الحرمة أو الوجوب.

فى تقسيم المأمور به

[التعبدى و التوصلى]

(فمنها) تقسيمه الى التعبدى و التوصلى، و لا بد من بيان معناهما.

اعلم أن لهما تعاريف (فمنها) أن التعبدى ما لم يعلم الغرض منه، و التوصلى ما يعلم الغرض منه. (و منها) غير ذلك و لا يهتأ ذكره.

و العبارة الجامعه له أن التعبدى ما يؤتى على نحو يكون صالحا لأن يقال: إنه

١- متعلق بقوله قدس سره: «التمسك».

٢- النساء: ٥٩.

ص: ٤٧

أتاه لله سبحانه مطلقا، سواء كان لعظمته، أو خوفا منه، أو طمعا لأنعامه، أو له خالصا، أو وجده أهلا للعبادة، علم الغرض أم لا. والثانى ما كان مطلق وجوده كافيا فى الامتثال.

و بعبارة اخرى: هما يشتركان فى كون إتيانهما معلولا عن أمر الأمر.

و يفترقان فى أن (الأول) يعتبر فى إتيانه كونه معلولا عن الأمر و أنه هو الداعى. و فى (الثانى) لا يعتبر إلّا وجود المأمور به بأى وجه اتفق، سواء كان عن غفله أو إرادته أم لا، و سواء كانت الإرادة له تعالى و لأجل غرضه سبحانه أم لغيره من الدواعى النفسانية.

ثم هل يعتبر فى الأول كونه مأمورا به من قبل الشارع أم لا؟ بل كل ما وجده العقل لائقا لساحه قدسه تعالى يصح أن يؤتى له تعالى و يحصل القرب بذلك، غاية الأمر أمر الشارع بل إذنه يكون موجبا لإحراز كونه مقربا؟

الظاهر الثانى، لما ذكرنا من عدم دليل معتبر على اشتراط كون المقرب مما أمر به الشارع. نعم، يعتبر ممّا وجده العقل أن يكون لائقا لشأن المولى و لا إشكال فيه.

[عدم إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلقه]

إشارة

إنما الإشكال و الخلاف فى أن داعى الأمر هل يمكن أن يؤخذ فى موضوع الأمر شرعا أم لا؟ لم أجد فى كلمات من تقدّم على الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه تعرضا لهذا العنوان. نعم، عنوانه هو أعلى الله مقامه على ما يستفاد من تقرير بعض مقررى بحثه مدّعى عدم إمكان أخذ داعى الأمر شرعا فى المأمور به و لزوم كونه من قيود المأمور به عقلا.

و أرسله تلامذته و تلامذه تلامذته إرسال المسلمات.

بيانه(١): أن مأخوذه داعى الأمر فى المأمور به لا يتأتى إلّا بعد الأمر به ليكون داعيه جزء منه، و المفروض أن الأمر تعلق بالذى داعى الأمر جزئه، و هو

١- هذا حاصل ما أفاده السيد الاستاذ الأكرم مدّ ظله العالى على ما هو بيالى عاجلا، اللهم اغفر لنا إن نسينا أو أخطأنا.

ص: ٤٨

محال.

وقد اختلف تلامذه الشيخ أعلى الله مقامه و تلامذه تلامذته فى تقرير الإشكال على وجهين:

الأول: تقريره على نحو استلزامه للمحال من طرف الشارع.

الثانى: تقريره على نحو استلزامه للمحال من قبل إتيان المأمور به.

و الأولون قرروه على أنحاء: (منها) أن الأمر حكم، و المأمور به موضوع، و لا بدّ من تقدّم الموضوع على الحكم بتمام أجزائه التى من جملتها داعى الامر، فالامر يتوقف على وجود ذات المأمور به، و هو يتوقف على الأمر به ليكون داعى الامر جزء منه، و هو محال.

(و منها) أن مقدوريه المأمور به من الشرائط المعتره عند الامر و كونه مقدورا يكون يتوقف على الامر به، و هو دور محال.

(و منها) أن الحكم أمر نسبي رابطى، فلحاظه آلى كمعانى الحروف على القول به، و تصوّر المأمور به كتصوّر المعانى الاسميّه، فلحاظه استقلالى، فلو كان داعى الامر جزء من المأمور به شرعا لزم اجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و هو محال.

و حاصل ما قرره الآخرون على نحو استلزامه للدور من طرف إتيان المأمور به أن الامر لا بدّ أن يكون داعيا الى إتيان ما هو المأمور به، و إتيان المأمور به الذى داعى الامر جزء منه لا يمكن بهذا الامر الذى يكون محصّلا لداعى الامر كما لا يخفى.

و حاصل ما ذكره فى الكفايه (١) أنه لو كان معنى قصد التقرب بأحد هذه الامور

١- عباره الكفايه هكذا: (المبحث الخامس) ان إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصيلىا فيجزى إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القربه أو لا؟ فلا بدّ من الرجوع فيما شكّ فى - - تعديته و توصيلته الى الأصل لا بدّ فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات (الى أن قال): ثانيها: أن التقرب المعتره فى التعديى إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعى امره كان مما يعتبر فى الطاعه عقلا، لا ممّا أخذ فى نفس العباده شرعا، و ذلك لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الامر بشىء فى متعلق ذاك الامر مطلقا شرطا أو شطرا، فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للامر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها. و توهم إمكان تعلق الامر بفعل الصلاه بداعى الامر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى - ضروره إمكان تصوّر الامر بها مقيده - و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها، و المعتره من القدره المعتره عقلا - فى صحه الامر - إنما هو فى حال الامتثال لا حال الامر واضح الفساد ضروره انه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى امرها لعدم الأمر بها، فإن الامر حسب الفرض تعلق بها مقيده بداعى الامر، و لا يكاد يدعو الامر إلّا الى ما تعلق به لا الى غيره. انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه. (الكفايه: ج ١ ص ١٠٧-١٠٩).

ص: ٤٩

إما إتيان الفعل بداعى المحبوبيه أو داعى الحسن، أو لإرادته تعالى فلا يمكن.

بيانه من وجهين: (أحدهما) ما ملخصه: أن غرض الأمر يسقط اذا كان المأتى به منطبقا على ما هو عنوان المأمور به، و انطباقه عليه متوقف على إتيانه بداعى الامر، و المفروض أن داعى الامر مأخوذ فيه فيلزم الدور و هو محال.

(ثانيهما) ان الأمر لا يدعو إلّا الى ما هو متعلّقه، و المفروض أن متعلّقه الفعل بداعى الامر (أو مع داعى الامر).

و بعبارة اخرى: الامر داع الى فعل المدعو الذى منه داعى الامر، و هذا الداعى أيضا يدعو الى متعلّقه، فإما أن يكون متعلّقه ذات العمل بدونه أو معه، و الأول هو المطلوب، و الثانى أيضا يدعو الى متعلّقه - أعنى المدعو - بداعى الامر الذى يدعو الى فعل المدعو بداعى الامر، و هكذا الى أن يصل الى ما لا نهايه له فيلزم التسلسل و قد تقرر فى محلّه أن التسلسل محال.

أقول: إن التقرير الأول - و هو الدور - يرجع الى أن الداعى يتوقّف على الداعى لأنّ انطباقه على المأمور به ليس شيئا مستقلا حتى يتوقّف عليها الإتيان

ص: ٥٠

بداعى الامر كما لا يخفى.

ثم (١) إن الداعى الى كل شىء موصوف لا بد أن يدعو الى ذات الشىء حال اتصافه بهذا الوصف مع قطع النظر عن هذا الداعى، فالامر الداعى الى الصلاة المأمور بها مثلا يدعو إليها مع اتصافها بكونها مأمورا بها مع قطع النظر عن هذا الامر، وكذا داعويه هذا الامر الى إتيان الفعل بقصد المحبويه أو بداعى حسنه أو لإرادته تعالى متوقفه على اتصافه بهذا الامر قبل تعلق الامر.

فحينئذ لا فرق فى لزوم المحال بين كون معنى قصد القربه إتيان الفعل بداعى الامر أو بداعى حسنه، أو بداعى المحبويه، أو لإرادته تعالى.

فما فى الكفايه (٢) من التفصيل بينه وبينها غير وجيه، بل الإشكال على الثانى أشد، لإمكان أن يقال -على الأول-: إن الشارع جعل المحصل للغرض أعم من المأمور به، بمعنى أن المأمور به ذات العمل، و ما هو المحصل هو مع القصد.

و لا يصح ادعاء ذلك فى باقى الوجوه المذكوره، فإنه لا معنى لتعلق الامر بأعم من المحبويه، أو ممّا قصد حسنه، أو ممّا أرادته تعالى.

و أما لزوم المحال من طرف الأمر بأحد الوجوه الثلاثه المذكوره فيرد على الأول أن توقف الحكم على وجود الموضوع يكفى وجوده الذهنى، و وجوده فى الخارج يتوقف على الامر فى الخارج لا فى الذهن، فلا دور. و على الثانى أن

١- هذا تقرير آخر لسيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظله العالى لعدم جواز أخذ قصد القربه فى متعلق الامر بأى معنى كان.

٢- فإنه أعلى الله مقامه - بعد بيان استحاله أخذه فى متعلق الامر - قال: هذا كله اذا كان التقرب المعتبر فى العباده بمعنى قصد الامتثال، و أما اذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى فاعتباره فى متعلق الامر و إن كان بمكان من الامكان إلما أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهه، تأمل فيما ذكرناه فى المقام تعرف حقيقه المرام كى لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام. (الكفايه: ج ١ ص ١١٢).

ص: ٥١

مقدوريه الفعل تعتبر فى زمان إتيان الفعل لا- زمان الأمر. و على الثالث أن اجتماع اللحاظين محال فى صورته وحده اللحاظ دون تعدده، كما فى المقام فإن آن لحاظ الامر غير آن لحاظ المأمور به هذا.

ولما قام الإجماع بل الضروره الفقيهيه على اعتبار قصد التقرب فى العباديات وقع العلماء المتأخرون عن الشيخ الأنصارى قدس الله أسرارهم فى حيص و بيص عن دفع هذا الإشكال الذى تفتن به الشيخ قدس سره، و أجابوا بأجوبه لا تخلو أكثرها عن إشكال و تأمل.

[وجوه دفع استشكال الشيخ الانصارى فى إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلقه]

و حاصل ما قالوا أو يمكن أن يقال امور خمسسه أو ستة:

(الأول) ما أجاب به الشيخ قدس سره بالقول بتعدد الامر، تعلق أحد الأمرين بنفس العمل و الآخر به مع داعى أمره فيتمكّن من إتيان المأمور به بالامر الثانى.

وقد أورد عليه- بعد دعوى الإجماع على عدم التعدد فى العباديات- بأنه إن فرض سقوط الامر بإتيان المأمور به الأول مجردا عن داعى الامر، فلا حاجه الى الامر الثانى، و إلا فلا ينفع الأول أيضا كما لا يخفى.

(الثانى) ما أجاب به فى الكفايه(١)- كما أشرنا إليه- من أنه يمكن تعلق الامر بنفس العمل، و لئما كان الغرض لا يحصل إلا بإتيانه مع الداعى كان المحصيل للغرض أعم من المأمور به، غايه الأمر نبه الشارع على أن الغرض لا- يحصل إلا بتقارن إتيان المأمور به مع الداعى. و بالجمله هو شرط عقلى كشف عنه الشرع العالم بالواقعات.

وفيه: أن لازم ذلك عدم صلاحية ذات المأمور به فى جميع العباديات للتقرب أصلا، بل كان ضمّ الداعى الى ذات المأمور به كضمّ الحجر بجنب الانسان، و هو كما ترى.

١- تقدّم آنفا نقل عبارته الكفايه، فراجع.

ص: ٥٢

(الثالث) ما يستفاد من درر الحائري رحمه الله (١). و حاصله: أن العباديه في العباديات لا يتوقف على قصد الامر بالخصوص حتى يلزم الدور أو التسلسل، بل يمكن أن يكتفى فيها بقصد عناوين هذه العبادات، مثلا أن يأتي بالتكبير والقراءة والركوع والسجود والشهد والسلام مثلا بقصد تحقق عنوان الصلاة ولا يحتاج مع ذلك الى إتيان هذا العنوان بداعي الامر، بل يكفي حسنه الذاتى للأشياء المنكشف بها بتصريح الشارع أمرا أو إذنا أو بيانا و لو لم تدركه العقول الجزئيه و لم تصدقه.

وفيه - مضافا الى أن معنى العناوين القصدية إيجاد نفس العمل قاصدا إيقاعها كالإنشاءات، لا بمعنى إتيانها بقصد تحققها، و إلا يلزم الدور ضروره توقف كون العمل مثلا معنونا بعنوان التعظيم للمولى على قصده يتوقف على أنه تعظيم مع

١- المؤسس للحوزه المقدسه العلميه ببلده قم صانها الله عن التهجم و التصادم، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ - ق، و المناسب نقل عبارته الدرر قال: لا إشكال في أن ذوات الأفعال والأقوال الصلاتيه مثلا من دون إضافه قصد اليها ليست محبوبه و لا مجزيه قطعا، و لكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركبه من الحمد و الثناء و التسبيح و التهليل و الدعاء و الخضوع و الخشوع مثلا مقرونه بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للأمر، غايه الأمر أن الانسان لقصور إدراكه لا يدرك أن صدور هذه الهيئه منه بهذه العناوين مناسب لمقام البارى عز شأنه، و يكون التفاته موقوفا على إعلام الله سبحانه، فلو فرض تماميه العقل و احتوائه بجميع الخصوصيات و الجهات لم يحتج الى إعلام الشرع أصلا. و الحاصل: أن العباده عبارته عن إظهار عظمه المولى و الشكر على نعمائه و ثنائه بما يستحق و يليق به. و من الواضح أن محققات هذه العناوين مختلفه بالنسبه الى الموارد، فقد يكون تعظيم شخص بأن يسلم عليه و قد يكون بتقبيل يده، و قد يكون بالحضور فى مجلسه، و قد يكون بمجرد إذنه بأن يحضر فى مجلسك أو يجلس عندك، الى غير ذلك من الاختلافات الناشئه من خصوصيات المعظم - بالكسر - و المعظم - بالفتح - . و لما كان المكلف لا طريق له الى استكشاف أن المناسب بمقام هذا المولى تبارك و تعالى ما هو إلا بإعلامه تعالى لا بد أن يعلمه أولا ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمره به، و ليس هذا المعنى مما يتوقف تحققه على قصد الامر حتى يلزم محذور الدور. انتهى موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه. (درر الفوائد: ص ٩٦ طبع مؤسسه النشر الإسلامى - قم).

ص: ٥٣

قطع النظر عن هذا القصد، فلو كان تعنونه بعنوان التعظيم بهذا القصد لزم الدور كما هو واضح:-

أنه التزام بالاشكال، فإنه بعد تحقق العنوان إن لم يعتبر قصد القربة، فهو خلاف الإجماع، بل الضروره كما قلنا و إن اعتبر لزم الدور فإن كون هذا العنوان مقربا يتوقف على إتيانه بداعى الامر، و إتيانه بداعى الامر يتوقف على كونه مقربا كما هو واضح.

(الرابع) ما فى الدرر أيضا(١) و حاصله: أن كون شىء عباده يتصور احد امور

١- عباره صاحب الدرر هكذا: و يمكن أن يقال بوجه آخر، و هو أن ذوات الأفعال مقيده بعدم صدورها عن الدواعى النفسانيه محبوبه عند المولى. و توضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث: إحداها: أن المعبر فى العباده يمكن أن يكون إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث يكون الفعل مستندا الى خصوص أمره، و هذا معنى بسيط يتحقق فى الخارج بأمرين (أحدهما) جعل الامر داعيا لنفسه (و الثانى) صرف الدواعى النفسانيه عن نفسه، و يمكن أن يكون المعبر إتيان الفعل خاليا عن سائر الدواعى و مستندا الى داعى الامر بحيث يكون المطلوب المركب منهما و الظاهر هو الثانى لأنه أنسب بالإخلاص المعبر فى العبادات. الثانى: أن الامر الملحوظ فيه حال الغير تاره يكون للغير و اخرى يكون غيريا. مثال الأول الامر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فإن الامر متعلق بالغسل قبل الامر بالصوم فليس هذا الامر معلولا لامر آخر إلا أن الامر به إنما يكون لمراعاة حصول الغير فى زمانه. و الثانى، الاوامر الغيره المسببه من الاوامر المتعلقه بالعناوين المطلقه نفسا. الثالثه: أنه لا إشكال فى أن قدره شرط فى تعلق الامر بالمكلف، و لكن هل يشترط ثبوت قدره سابقا على الامر و لو رتبته أو يكفى حصول قدره و لو بنفس الامر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلا فى أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنه يقدر عليه بنفس الامر. اذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانيه و ثبوت الداعى الإلهى الذى يكون موردا للمصلحه الواقعيه، و إن لم يكن قابلا- لتعلق الامر به بملاحظه الجزء الأخير للزوم الدور، أما من دون ضم القيد الأخير فلا مانع منه. و لا- يرد أن هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد يتصف- - بالمطلوبيه، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه؟ لأننا نقول: عرفت أنه قد يتعلق الطلب بما هو لا يكون مطلوبا فى حد ذاته بل يكون تعلق الطلب لأجل ملاحظه حصول الغير، و الفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانيه و إن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوما، لكن لما لم يوجد فى الخارج إلا بداعى الامر لعدم إمكان خلؤ الفاعل المختار عن كل داع تصح تعلق الطلب به لأنه يتحد فى الخارج مع ما هو مطلوب حقيقه، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الانسان فإنه لا شبهه فى جواز الامر بإكرام الناطق لأنه لا يوجد فى الخارج إلا متحدا مع الانسان الذى إكرامه مطلوب أصلى، و كيف كان فهذا الأمر ليس أمرا صوريا بل هو أمر حقيقى و طلب واقعى لكون متعلقه متحدا فى الخارج مع المطلوب الأصلي، انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه (درر الفوائد: ص ٩٧-٩٨ طبع مؤسسه النشر الاسلامى-قم).

ص: ٥٤

ثلاثة:

أحدها: إتيانه بداعى الامر.

ثانيها: إتيانه به مع كونه غير مقترن بالدواعى النفسانية.

ثالثها: إتيانه غير مقترن بالدواعى النفسانية.

ولما كان فى الأولين محذور لزوم الدور أو التسلسل يمكن أن يؤخذ على النحو الثالث، و يلزمه الأولان أيضا، لأن إتيان الفعل حال عدم الدواعى النفسانية مساوق لإتيانه مع داعى الامر، فداعى الامر ما اخذ فى متعلق الامر، بل اخذ عدم ما هو ملازم وجودا لوجوده، فلا إشكال كما اذا قيل: أكرم الضاحك فيلازمه الامر بإكرام الانسان.

وفيه: أن الاجماع أو الضروره قام على اعتبار قصد التقرب فى العبادات لا على عدم كونها غير مقترن بالدواعى النفسانية و ما لا دليل على اعتباره لا يمكن أن يؤخذ فى متعلق الامر، سيما فى العبادات التى هى توقيفيه و يكتفى فى أجزائها على إذن الشارع.

(الخامس) أن الامر بالكل يكفى كونه داعيا الى أجزائه التى من جملتها

ص: ٥٥

داعى الامر، فإنّ الامر المتعلّق بما له أجزاء و شرائط و مقدّمات أمر واحد لا تعدّد فيه بتعدّدها و لا يتقرب العبد بإتيانها إلّا مع إتيان ذيتها، لأنّ التقرب إنّما يحصل بإتيان الأمور به بقصد امتثال أمر المولى، و المفروض أنه لا أمر مولويا بالنسبة الى المقدّمات ليأتي بها بقصد الامتثال كما لا يخفى.

[بيان أنّ مأخوذه شيء في شيء على ثلاثة أنحاء]

فالتحقيق أن يقال: إنّ مأخوذه شيء في شيء يمكن أن يكون بأحد الوجوه الثلاثة:

الأول: بنحو الجزئية، بأن يكون قصد التقرب مثلا مع سائر الأفعال مجموعا متعلّقا للامر.

الثاني: بنحو القيدية، مثل أن تكون الصلاة المقيده بالطهاره نحو خروج القيد و دخول التقيده متعلّقه للامر. و المراد من خروج القيد خروجه عن الاعتبار، و إلّا فهو في الحقيقه داخل في الأمور به، بل التقيده عين القيد كما لا يخفى.

الثالث: بنحو الشرطية و إرجاع الشرائط الشرعيه الى العقليه، بمعنى أنّ كل ما جعله الشارع شرطا فهو دخيل في إيجاد المشروط على ما هو عليه لثبوت و في نفس الامر. غاية الأمر لمّا لم تدركه العقول الجزئية كشف عنه الشرع الذى بيده ملكوت كل شيء، و قصد التقرب يمكن أخذه بأحد هذه الوجوه الثلاثة.

و الإشكال على الوجه الأول- أعنى أخذه بنحو الجزئية- بأنّ من شرائط تعلّق الامر بالمركب كونه بتمام أجزائه مقدورا اختياريا و داعى الامر لا يكون اختياريا، و إلّا لزم التسلسل، فلا يمكن تعلّق الامر بالمركب مدفوع أولا: بالنقض بكونه دخيلا في حصول الغرض الذى هو مسلم عند المستشكل فإنّه لا فرق في الشرط المذكور بين كون الشيء متعلّقا للامر أو كونه دخيلا في حصول الغرض، فكما يمكن الثانى باعترافه فكذا الأوّل.

و ثانيا: منع لزوم كون الإرادة بالإرادة أيضا، فإنّ الأفعال و إن كان كلّها بالإرادة لكن الإرادة موجوده بنفسها كما لا يخفى.

ص: ٥٦

و كذا الاشكال على الوجه الثاني- أعنى كونها مأخوذه بنحو القيديه- بأنه على تقدير كونه قيذا للمأمور به لا يمكن أيضا الإتيان بذات المقييد، فإنّ ذات المقييد لا يتعلّق به امر، و المقييد مع قيده لا يمكن إتيانه بالفرض، فلا يكون الامر داعيا اليه مدفوع أيضا بما ذكرنا من أنه يكفي تعلّقه بالكل، و كون الامر داعيا الى الكل. و بعبارة اخرى: تعلّق الامر بالمطلق يكفي في ظرف وجود المقييد.

و الحاصل: أنه يدعو الى متعلّقه و الى كل ما هو دخيل في تحقق المأمور به مطلقا سواء كان من الأجزاء أو المقدمات، و هي و إن كانت معدومه قبل تعلّق الامر إلا أنّ الامر يدعو الى ايجادها بأسرها و إن كان بعض المقدمات موجودا، كما في ما نحن فيه، فالامر يدعو الى الباقي.

و بعبارة اخرى: الداعي للموافقه هي الصفات الكامنه في نفس المأمور بحسب المراتب المختلفه في العبيد، من مثل حبّه بالمولى، أو تجلّي عظمته له، أو خوفه من عقابه، أو طمعه في ثوابه، فيكون أمر المولى موضوعا لهذه المراتب و محركا لفعاليتها بعد ما كانت موجوده شأننا، فاذا كان بعض المأمور به عين الداعي المفروض وجوده فالامر لا- يكون محركا إلّا نحو البقيه التي اذا انضمت إليه يتحقق المأمور به بالأسر، تأمل تعرف.

(السادس) أنه يمكن أن يقال: إنّ ما يكون في نفس العبد من قصد موافقه الامر سبب لتحقيق قصد إيجاد عنوان المأمور به، مثل الصلاه مثلا، و إيجاد هذا العنوان يتوقف على إتيان جميع ما له دخل في وجوده الذي منه داعي الامر المفروض وجوده، فاندفع الدور، فإنّ تحقق العنوان يتوقف على أشياء منها الداعي الموجود، و وجوده لا يتوقف على تحققه ليدور، فإنه بنفسه موجود كما هو المفروض.

تنبيه: اثره النزاع في أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر

اعلم أنّ ثمره النزاع التي رتبها في الكفايه(١)- من أنه بناء على إمكان أخذ

١- الظاهر إنه نظره مدّ ظلّه الى ما ذكر في الكفايه بما هذه عبارته:- ثم إنه لا أظنك أن تتوهم و تقول: إنّ أدله البراهه الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح أنه لا بدّ في عمومها من شىء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا، فإن دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلّا انهما قابلان للوضع و الرفع شرعا، فبدليل الرفع- و لو كان اصلا- يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلا بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلى كما عرفت، فافهم.(ج ١ ص ١١٤-١١٦).

ص: ٥٧

الداعى يمكن التمسك بالإطلاق عند الشك و يجرى البراءه عند عدم اجتماع شرائط الإطلاق، و أمآ بناء على عدم إمكانه فلا مجال لواحد منهما لكونه غير مجعول ليكون قابلا للرفع و الوضع - غير جاريه كما سأئبه عليه إن شاء الله تعالى فى موضعهما.

تذنيب [:عدم دلالة هينه الأمر على المره و التكرار]

لا دلالة للامر على المره، سواء كانت بمعنى الفرد أو الدفعه، و سواء كان الزائد على المره بكلا المعنيين امثالاً أم لا.

و لا- على التكرار، سواء كان المراد أول مراتبه، و هو الفردان أو الدفعتان على اختلاف معنى المره، أم أكثر مراتبه بمعنى إتيانه ما دام مقدورا.

بل يدلّ على طلب الطبيعه التى تتحقق بأول فرد من الأفراد، و لا إشكال فى عدم كون الفرد الثانى امثالاً أيضا لسقوط الامر بالأول، فلا يعقل ثانيا.

و هل تعدّ الافراد المأتى بها دفعه امثالاً متعدداً أم واحداً أو هو تابع لقصد الممثل؟ وجوه أقواها الأول.

و وجه الثانى أن المميزات الفرديه و الخصوصيات لا دخل لها فى تحقيقه، بل هى كالحجر المنصم بجنب الانسان، فبعد إلغائها تبقى الطبيعه، و هى واحده لا تعدد فيها.

ص: ٥٨

وفيه: أنه و إن كان كذلك إلاً أنها موجه لتعدد الطبائع الموجوده فى الخارج.

و بالجمله: ليس متعلق الامر، الجامع بين الافراد فى صورته إتيان المتعدد، بل كل واحد من الافراد التى تكون الطبيعه موجوده فى ضمنه.

وقصد المأمور لا دخل له فى الوحده و التعدد، فلا وجه للثالث فيتعين الأول، و لا دلالة لها أيضا على الفور و لا على التراخي بالبيان المذكور.

كما أن وقوعه عقيب الحظر لا يدل على الإباحه، و لا على الندب، و لا على الوجوب، بل يلزم على المجتهد التفحص فى موارد الاستعمال و استفاده كل واحد من الامور المذكوره من دليل آخر.

فصل فى الاجزاء

اشاره

و اعلم أن هاهنا مقامين: (الأول) فى شرح ألفاظ مورد النزاع. (و الثانى) فى تحقيق المقام.

[شرح ألفاظ مورد النزاع]

(أما الأول) فاعلم أنه تارة يعبر أن الامر هل يقتضى الاجزاء؟ و اخرى أن إتيان المأمور به هل يقتضى ... الخ؟ و ثالثه مع زياده قولنا: على وجهه هل يقتضى ... الخ؟

و كيف كان، فالمقصود من الكل أنه اذا أتى بالمأمور به مع سائر شرائطه قيدا أو جزء هل يكون عله تامه للكفايه أم لا؟

فالمراد من الاقتضاء على الأول الدلاله، و على الأخيرين العليه التامه، كما أن المراد من قوله «على وجهه» إتيان متعلقه بما هو متعلقه بحيث لو أتى معه و لم يكف كان القصور عن طرف الأمر حيث علق امره بما هو غير كاف.

و وجه التقييد بذلك الإشاره الى جواب ما توهمه القاضى عبد الجبار (١) الذى

١- عبد الجبار المعتزلى ابن أحمد بن عبد الجبار الهمدانى الأسدآبادى شيخ المعتزله، - استدعاها الصحاب بن عباد الى الرى من بغداد بعد سنه ٣٦٠هـ - و بقى فيها مواظبا على التدريس الى أن توفى. و كان للصحاب اعتقاد عظيم فى فضله، يقال: إن له أربعمائنه ألف ورقه مما صنف فى كل فن، توفى سنه ٤١٥هـ، (الكنى: ج ٣ ص ٥٣ طبعه الحيدريه).

ص: ٥٩

هو الأصل في تأسيس هذه المسألة، و هو عدم كفايه الطهاره في سقوط الامر عند كشف الخطأ.

فإنه (١) لم يؤت به على وجهه للإخلال بالطهاره واقعا، لا دخول التعبديات في حريم النزاع حيث إنها بدونها تخرج عنه كما هو الظاهر من الكفايه.

فإن (٢) النزاع في اعتبار قصد القربة و عدمه إنما حدث من زمان الشيخ الأنصارى رحمه الله كما ذكرنا آنفا، و تقييدهم بقولهم على وجهه كان قبل الشيخ رحمه الله.

ثم إن الفرق بين هذه المسألة و مسألة المره و التكرار، و كذا مسألة تبعيه القضاء للأداء واضح، فإنه فيهما في جواز الاكتفاء بالمأمور به و عدمه، و بإتيان الفرد الأول و في الثالث أن المكلف اذا لم يأت به في وقته فهل يكون الامر الأول دالاً عليه في خارج الوقت أم لا؟ و بعباره اخرى: النزاع في هذا المقام بعد إتيان المأمور به و في مسألة القضاء قبل إتيانه و بينهما بون بعيد كما هو واضح.

[تحقيق المقام]

إشارة

(و أما المقام الثانى) فتحقيق المقام بالنسبه الى المأمور به بالأمر الاضطرارى أن نقول: إنه يبحث تاره في مقام الثبوت، و اخرى في مقام الإثبات على ما فى الكفايه.

[البحث فى إمكان الاجزاء ثبوتاً فى ثلاث صور]

أما الأول فيحكم بالاجزاء فى ثلاث صور:

(إحداها) اتحاد مصلحه الاضطرارى مع الاختيارى.

(ثانيها) نقصانها عنها نقصا لا يلزم تداركه.

١- بيان لدفع التوهم.

٢- دليل لقوله مدّ ظله: «لا دخول التعبديات».

ص: ٦٠

(ثالثتها) نقصانها عنها نقصا يلزم تداركه مع عدم إمكان التدارك.

و يحكم بعدم الاجزاء فى صورته واحده و هى نقصانها عنه نقصا يلزم تداركه مع إمكان التدارك، و يجوز البدار فى الأول ان قيل بكفايه العذر فى بعض الأوقات فى صدق الاضطرار و فى الثانى و الثالث مطلقا هذا كله فى مقام الثبوت.

[البحث فى الإثبات]

ثم حكم صاحب الكفايه فى مقام الإثبات بالاجزاء مطلقا، تمسكا بإطلاق أدلتها، مثل قوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»(١).

و التحقيق أن يقال: إما أن يكون هناك أمران تعلق أحدهما بالمأمور به الاضطرارى و الآخر بالاختيارى فحينئذ لا وجه لتوهم الاجزاء، لعدم تعقل سقوط امر بإتيان متعلق أمر آخر كما لا يخفى، أو يكون أمر واحد تعلق بالطبيعه، فحينئذ لا وجه لتوهم عدم الاجزاء حتى يتكلم.

بيانه: أن غايه ما يمكن أن يتصور أن المكلف إما أن يكون مختارا فى تمام الوقت أو مضطرا كذلك، أو مختارا فى أول الوقت و مضطرا فى آخره، أو بالعكس.

و المأمور به الاختيارى و الاضطرارى أيضا تاره يلاحظ بالنسبه الى دليلهما مع قطع النظر عن دليل آخر، و اخرى مع النظر الى دليل آخر.

أما الأول- أعنى ملاحظته بالنسبه الى دليلهما- فالظاهر من قوله تعالى:

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ(٢).

و كذا قوله تعالى: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَ قُومُوا لِلَّهِ

١- الوسائل: باب ٢٣ من أبواب التيمم ج ٢ ص ٩٩٤.

٢- المائدة: ٦.

ص: ٤١

قَانِتِينَ * فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا الْآيَةَ (١).

تعيّن (٢) تكليف المختار و المضطر في عرض واحد من دون أن يكون الأول أكمل من الثاني، بمعنى أن طبيعه الصلاه المأمور بها تحصل بإتيان كل من فردى الاختيارى و الاضطرارى عند تحقق شرطيهما، فلا بدّ من النظر الى شرط تحققهما.

فنقول: لا- إشكال في سقوط الأمر بإتيان الطبيعه على الأولين في أى جزء من أجزاء الوقت بمقتضى دليل التخيير شرعا كما قيل أو عقلا كما هو المختار.

و كذا على الثالث إن أتى به بمقتضى تكليفه، فإن كان في أوله أتى بالفرد الاختيارى و إلّا فبالاضطرارى.

و إنما الكلام في الأخير، لو أتى به في أول الوقت ثم تمكّن من الاختيارى فيقال بعد فرض أن المستفاد من الأدله كفايه عدم التمكّن في بعض الوقت في صدق الاضطرار كما هو صريح تعبيرهم في محل النزاع بان إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى ... الخ.

و المفروض أن أدله التخيير بين اجزاء الوقت تقتضى تمكّن المكلف من الإتيان به مطلقا، بمقتضى حاله من الاضطرار او الاختيار، و بعد تسليم أن الفرد الاضطرارى أيضا فرد من الطبيعه المأمور بها بمقتضى الآيات المشار إليها و الأخبار مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «ان ربّ الماء هو ربّ الصعيد» (٣).

و قوله عليه الصلاه و السلام: «التيّم أحد الطهورين» (٤).

فلا وجه لتوهم عدم الاجزاء كى يقال: إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى هل ... الخ بل يحكم بالاجزاء قطعاً لسقوط الامر الأول بهذا الفرد فرضاً و لا امر

١- البقره: ٢٣٨ - ٢٣٩.

٢- خبر لقوله مدّ ظله: «فالظاهر».

٣- راجع الوسائل: باب ٢٣ من أبواب التيمّم ج ٢ ص ٩٩٤.

٤- الوسائل: باب ١٤ حديث ١٥ و باب ٢١ حديث ١ من أبواب التيمّم ج ٢ ص ٩٨٤ و ٩٩١.

ص: ٦٢

آخر يدلّ على تدارك ما فات، لعدم الفوت.

و لو فرض امر آخر يدلّ على وجوب الإتيان ثانيا مستقلا فلا وجه للاجزاء أيضا كي يتكلم فيه كما ذكرنا.

نعم لو دلّ دليل من الخارج على وجوب إتيان فرد آخر لا بعنوان التدارك فلا بحث، وكذا البحث في وجوب القضاء فإنه بعد إتيان الفرد الاضطراري لم يفت منه شيء فلا يشمل: من فاتته فريضه ... الخ.

ثمّ إنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنه إن لم يكن إطلاق لأدله الاضطرار يشمل الاضطرار في بعض الأوقات، فالمرجع الاشتغال إعادته وقضاء للشكّ في الامتثال بعد اليقين بالتكليف لا البراءة كما يظهر من الكفاية (١).

تنبيه: هل يجزى إتيان المأمور به بالأمر الظاهري؟

قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ القول بالاجزاء مطلقا هو مقتضى القاعده باعتبار إتيانه بما هو منطبق على ما هو عنوان المأمور به أيضا.

ولكن هذا في غير ما اذا سقط الامر بعروض عارض كالتقيه أو الخوف على النفس، كما اذا أخطر بحكم قاضي العامه فإنه يجب الإفطار حينئذ، لكن لا لأنّ طبيعه الصوم منطبق عليه بعروض الاضطرار، بل لسقوط أمره حينئذ فلا ينافى القول بوجوب القضاء بعده، لعدم الإتيان بالمأمور به، وهذا هو السرّ في وجوب القضاء في الموارد التي حكم فيها بوجوبه مع كونه مضطرا فلا تغفل.

و أما إتيانه بالامر الظاهري فهل يجزى أم لا؟ فتحقيق المقام يقتضى بيان ما هو محلّ النزاع أولا، ثم بيان ما هو الحقّ ثانيا.

فاعلم أنّ الشيء اذا تعلّق به الامر مطلقا فالحكم الذي هو مدلول الامر هو

١- راجع الكفاية: ج ١ ص ١٣٥ أواخر المقام الثاني من قوله: وهذا بخلاف ما اذا علم أنه مأمور به ... الخ.

ص: ٦٣

واقعي، اختياريًا كان أم اضطراريًا كما مرّ.

و إن قيد بالجهل بالحكم الواقعي، حكماً أو موضوعاً يعبر عنه بالحكم الظاهري و الواقعي الثانوي، سواء كان من الامور التي جعلت حججه لكاشفيتها عن الواقع (١) أو مطلقاً (٢).

ثم هو يتصور على وجهين، لأنه (إما) أن يتعلّق بشيء ليس بالمأمور به واقعا أصلاً، كما اذا قامت الأماره أو الأصل على وجوب الجمعه مثلاً في يومها ثم انكشف أنّ الواجب الظهر، فهذا ليس من محلّ النزاع في شيء لعدم إمكان توهم الاجزاء حتى يتكلم، كما مرّ في الاضطراري أيضاً.

(و إما) أن يتعلّق بشيء يختلف بحسب الكيفيه مع الواقعي، كما اذا ترك الاجزاء أو الشرط المشكوكين بمقتضى حديث الرفع، بناء على شموله لهما أيضاً أو قامت الأماره على عدمهما ثم انكشف اعتبارهما، فهذا محلّ الكلام.

و التحقيق: أن ينظر الى الأدله، فإن كانت ظاهره في كون هذا أيضاً فرداً من الطبيعه المأمور بها فمقتضى القاعده الاجزاء، و إلا فلا.

فلا حاجه الى أن يقال كما في الكفايه: إنّ دليل الحكم الظاهري إن كان أصلاً فعدم الاجزاء، و إن كان اماره فعلي الطريقيه أو الشكّ فيها فلا اجزاء أيضاً، و على السببيه فكالاضطراري من كونه منقسماً في مقام الثبوت بأقسامه.

و ذلك ضروره أنّ في صورته عدم استظهار الفرديه يكون المأتي به مبائناً للمأمور به، و هو غير مجزئ عنه قطعاً كما لا يخفى.

مضافاً الى أنّ التقسيم غير حاصر لعدم شموله للشكّ في الشبهه الحكميه كما مثلنا سابقاً.

و توهم تعرّضه لها في آخر كلامه قدّس سرّه - بقوله: أما ما يجري في إثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاه الجمعه يومها في زمان

١- كالأمارات.

٢- كالاصول.

ص: ٦٤

الغيبه فانكشف ... الخ مدفوع بأنه من القسم الأول الذى لا نزاع فيه أصلا كما اعترف به قدس سره.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع فى مقامين (الأول) فى الاصول (و الثانى) فى الأمارات.

أما الاصول فهى على قسمين، قسم قرره الشارع لخصوص مورد الشك فى الموارد المخصوصه كما فى الشكوك المتعلقه بأفعال الصلاة أو أقوالها بعد تجاوز المحل.

مثل قوله عليه السلام فى ذيل روايه زراره: «يا زراره اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشككت ليس بشىء» (١).

و دلالة هذا القسم على الاجزاء و كونه حاكما على الأدله الأوليه موقوف على مقدمتين:

الاولى: أنه على فرض عدم انكشاف الخلاف الى الأبد مع عدم إتيانه فى علم الله تعالى لا إشكال فى الاجزاء و كونه فردا من الصلاة.

الثانيه: أن المراد من الشك إما المستمر فيكون تقييد الحكم به لغوا لعدم علم الشاك باستمراره ليرتب عليه حكمه، و إما مجرد حدوثه، و اللازم من ذلك الاجزاء أيضا كما فى صورته عدم الانكشاف أصلا لعدم الفرق بينهما إلّا الاستمرار فى الأول دون الثانى، و المفروض أنه لا دخل له فى كونه فردا، هذا.

و مع تسليم عدم كونه فردا منها فلا أقل من سقوط الأمر حينئذ و هو كاف فى الاجزاء.

و الحاصل: أن الظاهر سقوط الامر بإتيان المأمور به الظاهري بالنظر الى دليله و دليل الواقعي مع قطع النظر عن دليل خارجي من قرينه عقليه أو شرعيه.

و قسم فى الاصول التى تجرى لبراءه الشاك عن المشكوك جزء أو شرطا أو

١- الوسائل: باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ج ٥ ص ٣٣٦.

ص: ٦٥

مانعا و لو بنحو العموم، مثل حديث الرفع (١) و قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر» (٢) و نحوها، و الكلام فيه أيضا كالكلام فى القسم الأول فى الاجزاء و الحكومه و من هنا (٣) انقذح حال أدلّه الأمارات، مثل أن يخبر العادل مثلا بطهاره الثوب، و ثبت بالدليل حججه قول العادل و وجوب تصديقه فى الموضوعات، فإنّ مفاد ادله اعتبار الأمارات بعينه مفاد دليل الاصول فى كونه ظاهرا فى الاجزاء بمقتضى القاعده ما لم يمنع عنه مانع عقلى.

فتلخص ممّا ذكرنا أنه لا فرق بين أدلّه الاصول و أدلّه اعتبار الأمارات من هذه الجهه.

نعم بينهما فرق من جهه اخرى، و هو أنها (٤) حاكمه عليها، لأنها كالمفسر لها عرفا كما لا يخفى.

(إن قلت: (٥) مقتضى اطلاق دليل الحكم الواقعي شموله لصوره الجهل و لم يمكن تقييده أو تخصيصه بصوره العلم بملاحظه الأدلّه الظاهرية فإنّه - مضافا الى أنه يلزم من ذلك أن لا- يتحقق الموضوع قطّ ضروره أن الحكم لا يتحقق إلّا بعد تحقق موضوعه بجميع اجزائه و قيوده، و المفروض أن من القيود العلم بالحكم المفروض عدم ثبوته بعد فلا- يمكن تحققه- غير ممكن (٦) عقلا، بداهه اختلاف مرتبتهما، فإنّ موضوع الحكم الواقعي مقدّم على موضوع الحكم الظاهري بمرتبتين، و لا- يمكن كون شىء متأخرا و لو بمرتبه واحده مقيدا أو مخصّصا لما هو كذلك فضلا عن مرتبتين، فحينئذ بناء على ما ذكرت من الاجزاء يلزم اختصاص الحكم بالعالم و المفروض عدم الاختصاص به كما مرّ بيانه.

- ١- الوسائل: باب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاه ج ٤ ص ١٢٨٤ حديث ٢.
- ٢- الوسائل: باب ٣٧ من أبواب النجاسات ج ٢ ص ١٠٥٤ حديث ٤.
- ٣- شروع فى المقام الثانى و هو مقام الإثبات.
- ٤- أى الأمارات حاكمه على الاصول.
- ٥- شروع فى بيان الموانع العقلية عن الاجزاء.
- ٦- خبر لقوله: «فإنّه».

ص: ٦٦

(قلت:) نعم الأمر كذلك، و لكن هذا الإشكال مشترك الورد بين القول بالاجزاء و عدمه، لأنه نشأ من أنه كيف يمكن الحكم واقعا مطلقا و الحكم ظاهرا مع الجهل على خلافه أو وفاقه؟ و هل يكون إلّا نظير اجتماع المثليين على تقدير موافقتهم، أو الضدّين على تقدير مخالفتهم، أو التقيضين على تقدير كون مفاد أحدهما مثلا حكما و مفاد الآخر عدمه؟ مضافا الى عدم إمكان جعله كما ذكرنا فى السؤال.

و الحلّ أمّا (أولا) فبما نسب الى الكفايه من أنّ الحكم الواقعي اقتضائي، و الظاهر فعلى أو عذر للمكلف.

و على التقديرين لا يكون الواقعي فعليا، فلا منافاه.

و أمّا (ثانيا) فيقال: أمّا فى مقام الثبوت و الواقع فلاّنه لا مانع من جعل الحكم فى صورته الجهل للجاهل مجردا عن الجزء و الشرط و فقد الموانع المشكوكة فيها، بمعنى أن يكون الصلاه المأمور بها فى صورته الشكّ كذلك بلا تفاوت أصلا بينها و بين الصلاه الواجده لها فى حصول عنوان المأمور به.

و توهم تفويت المصلحه فى صورته المخالفه مدفوع، مضافا الى أنه لا يجب علينا إلّا التعيّد بالأوامر من دون لزوم العلم بأنّ المصلحه فى المأمور به ما هو؟

لاحتمال أن تكون المصلحه فى نفس الامر أو فى المأمور بهذا الامر و لا يكون فى ذاتها مصلحه أصلا.

أنه يكفى فى تحقق المصلحه كونه تسهيل الامر على المكلفين، هذا فى مقام الثبوت.

و أمّا فى مقام الإثبات فيكفى ظاهر الأدله كما ذكرنا، فراجع.

و الحاصل: أنّ مقتضى القاعدة الاجزاء، إلّا أن يدلّ دليل على عدمه، مثل: لا تعاد الصلاه ... الخ (١) بالنسبه الى الأركان، لا العكس (٢) و الحمد لله.

١- الوسائل: باب ٢٨ من أبواب السجود ج ٤ ص ٩٨٧ ح ١.

٢- الى هنا ذكر ما أفاده سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه فى بحث الاجزاء.

ص: ٦٧

فصل فى وجوب المقدمه

[هل وجوب المقدمه على فقط أم شرعى أيضا]

اختلفوا فى أن مقدمه الواجب هل تكون واجبه أم لا؟ بمعنى أنه هل يترشح الوجوب الشرعى من ذبيها إليها عقلا أم لا؟ وكون هذه المسأله مسأله اصوليه و عدمه مبنى على ما حققناه فى محلّه من أن المسأله الاصوليه ما تكون باحثه عن الحججه فى الفقه، و معلوم أن النزاع فى الملازمه و عدمها(١) عقلا لا يكون نزاعا فى الحجيه و عدمها فلا تكون منها.

[تقسيمات مقدمه الواجب]

اشاره

و كيف كان، فقبل الخوض فى المقصود لا بدّ من شرح ألفاظ محلّ النزاع فى لفظ «المقدمه» و هى تنقسم بأقسام:

[انقسام المقدمه الى الداخليه و الخارجيه]

(منها) انقسامها الى الداخليه و الخارجيه، فالداخليه هى التى تكون مقومه لتحقق نفس الماهيه بحيث تكون مقدمه لقوامها، بحيث لو لم تكن لا توجد الماهيه.

و لذا قد يشكل فى تصويرها (تاره) بأنه(٢) لما كان ذوها وجودا محتاجا إليها و الاحتياج أمر إضافي يحتاج الى الطرفين المفروض فقدهما هنا.

(و اخرى) بأن صدق كونها مقدمه مستلزم لتقدمها على ذبيها ذاتا، و الاجزاء الداخليه ليست كذلك، فلا يتصور المقدميه.

و التحقيق فى الحلّ أن يقال: إن(٣) المقدمه عباره عن كل فرد فرد من الاجزاء و ذو المقدمه هى الاجزاء بالأسر، فالإضافه متحققه حقيقه بين كل واحد من

١- يعنى أن البحث فى وجوب المقدمه بالمعنى المذكور بحث فى الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها، و على تقدير ثبوت الملازمه نقول: إنّ الملازمه لا تكون حججه فى الفقه، فلا تكون هذه المسأله من المسائل الاصوليه بناء على ما حققناه من أن المسأله الاصوليه هى التى باحثه عن الحججه فى الفقه، و الله العالم.

٢- بيان الإشكال.

٣- دفع للإشكال الأول.

ص: ٦٨

المقدمات و بينها بالأسر.

و كذا (١) يكون كل واحد من الاجزاء مقدما على الاجزاء بالأسر، فلا إشكال، و بذلك يندفع أيضا ما قيل (٢) في دفعه: إنَّ المقدمه هي إلَّا جزء بالأسر و ذو المقدمه هي بشرط الاجتماع، ضروره (٣) أنَّ الاجزاء بالأسر تكون عين ذى المقدمه يحمل عليها بالحمل الشائع الصناعى، كما لا يخفى.

ثم هل يكون وجوب المقدمه ضمنيا أو نفسيا أو غيريا أو مركبا من الأخيرين؟ التحقيق: الأول.

توضيحه: أنَّ المركب على قسمين، قسم حقيقى تكون أجزاؤه موجوده مستقلا (٤)، و قسم اعتبارى تكون أجزاؤه اعتباريه (٥)، فاذا طرأ على ما كان من قبيل الأول عارض كالحكم فيما نحن فيه بالنسبه الى الموضوع انبسط قهرا على أجزائه بالنسبه، فيكون كل واحد من الاجزاء معروضا لهذا العرض بنسبه تعلقه به، فتكون التكبيره مثلا واجبه ببعض الوجوب المتعلق بالصلاه.

و بالجملة، يكون بعض متعلق الوجوب (٦) تمام المتعلق لبعض الوجوب فيكون وجوبه ضمنيا، كما لا يخفى.

هذا كله فى المقدمه الداخليه.

و أما الخارجيه فهى التى يكون لها دخل فى تحقق ذيهما على الوجه الشرعى المعتبر شرعا و لا تكون مقدمه للماهيه.

[انقسام المقدمه الى العقلية و الشرعية و العاديه]

(و منها) انقسامها الى العقلية و الشرعية و العاديه.

و التحقيق رجوع الكل الى العقلية، لأنَّ ما حكم الشرع بمقدميته يكشف منه

١- دفع للإشكال الثانى.

٢- القائل هو صاحب الكفايه.

٣- بيان للدفع.

٤- كالصلاه.

٥- كماء الحوض مثلا.

٦- متعلق الوجوب كالصلاه مثلا و بعضه كالتكبيره مثلا.

ص: ٦٩

العقل أنّ عنوان المأمور به شىء لا يحصل إلّا به، فيكون مقدمه عقليه. وكذا العاديه، فإنّ العقل يحكم- مع فرض العاده- أنّ ذبيها لا يحصل إلّا بهذه المقدمه العاديه.

[انقسام المقدمه الى المتقدمه و المقارنه و المتأخره]

(و منها) انقسامهما الى المتقدمه و المقارنه و المتأخره بحسب الوجود بالنسبه الى ذى المقدمه.

و لا بدّ هنا من بيان المراد منها كى يدفع بعض الإشكالات الوارده عليها من حيث لزوم تقدم اجزاء العلّه على المعلول، و المتأخر بل المتقدم لا يكون قابلا لأن يؤثر فى المعلول المتقدم أو المتأخر زمانا، بل لا بدّ من تقارن زمنيهما.

فقول بعون الله الملك الوهاب:

[ذكر أقسام المقدمه من السبب و الشرط و عدم المانع المعدّ]

إنّ الاصوليين قسموا المقدمه باعتبار الى: السبب، و الشرط، و عدم المانع، و المعدّ.

و قالوا: إنّ الأول ما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم، و الثانى ما يلزم من عدمه العدم و لا يلزم من وجوده الوجود، و الثالث ما يكون وجوده مزاحما لوجود شىء آخر، و الرابع ما يلزم من وجوده و عدمه معا الوجود.

و منشأ هذا التقسيم الى أنّ الشىء إما أن يكون دخيلا فى وجود شىء آخر أو لا، و دخله إما أن يكون بنحو التأثير فى وجوده فهو السبب، و إما أن يكون مؤثرا فى قابليته للوجود تاره بوجوده فهو الشرط، و اخرى بعدمه فهو عدم المانع، و ثالثه بهما بمعنى التركب من الوجود و العدم فهو المعدّ.

و يمكن إرجاع الأربعة باصطلاح الاصوليين الى المعدّ باصطلاح أهل المعقول، فإنهم يطلقونه على ما يكون دخيلا فى وجود الشىء.

و بعباره اخرى: يستعدّ الشىء بوجوده فيكون المؤثر فى الواقع و نفس الأمر هو المقتضى- أعنى الإراده- و يكون الشرط و السبب و عدم المانع و المعدّ

ص: ٧٠

باصطلاح الاصوليين، معدّات باصطلاح أهل المعقول:

فالحركة مثلا- سواء كانت في الأ-ين أو الوضع أو الكم أو المتى أو الجوهر على القول بالحركة الجوهرية- معدّات لتأثير المقتضى بالكسر في المقتضى بالفتح.

و كيف كان، فقد مثّلوا للسبب بتحريك اليد لتحرك المفتاح، و يظهر من المثال أنّ مرادهم من السبب العلّه التامه، فإنّ السبب- أعنى تحريك اليد- فعل خارجي و هو غير المقتضى الذي عباره عن الإراده المسببه عن الشوق المؤكّد، المسبب عن تصوّره و التصديق بفائدته و العزم على فعله، فإنها مقتضيه لوجود الشيء بعد ارتفاع موانعه و بعد وجود شرائط وجوده.

ثم إنه لا إشكال في تعدّد الحركة لتعدّد معروضها- أعنى اليد و المفتاح- لاستحاله قيام عرض واحد في آن واحد بمعروضين.

و لا إشكال أيضا أنّ الوجود متّحد مع الایجاد، غايه الأمر اذا اسند الى نفسه يسمى وجودا، و اذا اسند الى فاعله يسمى ایجادا.

و إنما الإشكال و الكلام في أنّ الفعل الصادر من الفاعل هل هو متعدّد لتعدّد وجوده الذي هو الحركة أم متّحد فإنه و إن كان الفعل متعدّدا إلّا أنّ القيام الصدوري لهذين الفعلين مستند الى فاعل واحد بإرادته واحده، فإنّ التحريك الصادر من الفاعل للمفتاح يكون بعين التحرك لليد من غير تعدّد؟ الظاهر الثاني لعين ما ذكرنا.

و يظهر من تمثيلهم أيضا أنّ مرادهم من السبب و المسبب الأفعال الخاصه، المباشريه و التوليديه، الاولى للاولى و الثانيه للثاني، فلا يشمل الإراده لعدم تعلّق الطلب بها على ما مرّ في مبحث الطلب و الإراده.

فهى تاره تتعلّق بالمسبب و يكون تعلّقها بالسبب بالعرض، و اخرى بالعكس، و يتولّد من هذا النزاع بحث آخر غير النزاع و البحث في وجوب المقدمه و عدمه.

ص: ٧١

و هو أن الطلب إن تعلق بشيء بظاهر الدليل هل هو متعلق به مطلقاً أو بسببه مطلقاً أو التفصيل بين ما إذا كان السبب واسطه في إيصال فعل الفاعل الى المنفعل كالمثال المذكور فالثاني، و بين كونه فاعلاً بالطبع كالأمر بالإحراق بالنار أو بالإرادة كالأمر بالإلقاء في المسببه فالأول؟

فعلى الأول (١) تكون المسأله من صغريات مسأله وجوب المقدمه.

و على الثاني (٢) لا نزاع فيه، بل هي واجبه فقط من دون ذبيها، كما لا يخفى على المتأمل.

و على الثالث (٣) فبالنسبه الى الأول كالثاني، و بالنسبه الى الثاني كأول.

و استدلالاً للأول (٤) بوجهين: (الأول) أن الطلب يتعلق بما هو مقدور للمكلف و لا قدره بالنسبه الى المسبب.

و الجواب أن المقدور بالواسطه أيضاً مقدور.

(الثاني) أن الإراده تتعلق بما هو فعل المكلف في الخارج، و المسببات الناشئه عن الأسباب لا تكون أفعالاً له.

و أيده بعضهم بأنه اذا رمى سهماً الى شخص ثم مات الرامي قبل وصول السهم الى المرمى المقتول بالسهم لا يصح أن يسند القتل الى الرامي، لأنه ميّت بالفرض حين وصول السهم.

و اجيب (٥) بأننا لا نسلم بأن متعلق الأوامر هي أفعال المكلف بما هي أفعال بل القدر المتيقن أن يقال: إن الأوامر تتعلق بوجود الأمور به، المسبب عن إرادته المكلف، سواء كان هذا الوجود بلا واسطه شيء أو معها.

و القتل (٦) في المثال أيضاً مستند الى الرامي، غايه الأمر مع الواسطه، و لذا

١- يعنى وجوب المسبب.

٢- يعنى وجوب السبب.

٣- يعنى التفصيل.

٤- يعنى تعلق الوجوب بالسبب دون المسبب.

٥- يعنى عن أصل الاستدلال.

٦- جواب عن المؤيد.

ص: ٧٢

يحصل الامتثال بالنسبه الى بعض الحدود بأمر الامام عليه السلام أو نائبه على قول، و كذا تكون الديه على الرامى يأخذها أولياء المقتول من تركته، هذا مع أنّ المسببات أيضا أفعال، غايه الامر مع الواسطه.

اذا عرفت هذا فقد ظهر لك في مثال الرمى أنّ السبب يمكن أن يكون مقدما على المسبب؛ و لا يشترط تقارنه معه زمانا كما قيل، نعم يشترط كونه مقدما عليه طبعاً.

و ما نسب الى أهل المعقول من اشتراط كون العله بتمام أجزائها مقدمه على المعلول وجودا و مقارنه له زمانا.

فهو إنما هو في العله الأصلية الحقيقية التي هي ما منها الوجود لا- فيما هو من قبيل المقام من كون الوجود اعتباريا و كون الأسباب المباشريه مسببه عنها.

و بالجملة، إن كان المراد من سببيتها لها أنّ التقدم بالوجود الذي هو عبارته عن اعتبار المتأخر موجودا بعد اعتبار الوجود للمتقدم في المرتبه المتقدمه من غير لزوم العكس فالمقام كذلك و لا بأس به و يسمى هذا التقدم «التقدم بالعله» و بالطبع و بالذات أيضا.

و إن كان المراد تقارنهما زمانا مع تقدم السبب طبعاً فممنوع كما في المثال المتقدم، فإنّ الرامى لا يكون موجودا باقيا حين حصول القتل، لأنّ المفروض موته قبل الإصابه، اللهم إلهما أن يقال: إنّ السبب هو الإصابه حينئذ فيقال: إنّ الإصابه أيضا مسببه عن الرمى المتقدم عليها زمانا من غير تقارن، و كذا الحال بالنسبه الى الشرط و عدم المانع و المعدّ، بل فيهما بطريق أولى كما لا يخفى.

فانقذ بذلك دفع ما يستشكل في الشرط المتقدم أو المقارن من أنه لا بدّ أن يكون الشرط مقارنا وجودا للمشروط، و غالب (1) الشروط لا يكون كذلك، و لا سيّما الشرط المتأخر.

ص: ٧٣

و ذلك(١) فإننا قد حققنا أنه لا مانع من تأخر المسبب عن السبب فضلا عن تأخر المشروط عن شرطه.

بل يمكن أن يقال بجواز الحكم بوجود شىء آخر متأخرا عنه زمانا أيضا كما فى تقدم خلق آدم عليه السلام على نبينا صلى الله عليه وآله، فإن غاية وجوده وجود نبينا صلى الله عليه وآله كما يستفاد من بعض الأخبار(٢) و هو صلى الله عليه وآله متأخر عنه عليه السلام زمانا فتأمل.

لا- يقال: إن العلة وجوده العلمى و هو متقدم، فإنه يقال: إن العلم مرآتى و طريقى لا موضوعى، فيكون وجوده صلى الله عليه وآله الخارجى علة غائيه لوجود آدم عليه السلام.

هذا كله بالنسبه الى وجود المكلف به.

و أما ما هو شرط لنفس التكليف فلا يلزم تقدمه زمانا أيضا، فإن القيود التى تؤخذ فى موضوع التكليف هى الشرائط العقلية للتكليف، بمعنى أنها لو لم تكن لم يمكن التكليف سواء كانت أوصافا فى المكلف كالعقل و البلوغ و القدره و العلم، أو فى المكلف به ككونه مما يمكن أن يوجد بالنسبه الى المكلف به، فتكون هذه شرائط لإمكان التكليف لا عللا لوجود ما هو ممكن بعد الفراغ من إمكانه ذاتا.

و توهم كونها عللا لوجود الإمكان مدفوع بأن الإمكان و قسيميه من الوجوب و الامتناع لا تكون موجوده مستقلة فى الخارج، بل هى منتزعه من مرتبه ذات الأشياء ضروره انتزاع الوجود من شىء ضرورى الوجود و الامتناع من ضرورى العدم، و الإمكان من اللاضروره من الجانبين و وجود الممكن لا دخل له بكون التكليف مشروطا.

و بالجمله، إمكان انقداح الإراده من المولى للبعث و الزجر منوط بتحقق الشرائط العامه لا وجود الممكن.

فانقداح أيضا دفع توهم الإشكال فى شرائط التكليف بأن الشرائط لا بد أن

١- بيان الدفع

٢- بل هو مفاد حديث «لولاك لما خلقت الافلاك».

ص: ٧٤

تكون مقدمه على المشروط طبعاً و مقارنه له وجوداً و زماناً، و هنا ليس كذلك.

فلا يلزم انخرا م القاعدة العقلية أيضاً في واحد منهما، لا بالنسبه الى المكلف به و لا بالنسبه الى التكليف.

و لا حاجه الى الدفع بأن وجودها العلمى كاف في صحته الى آخر ما قيل، فراجع الكفايه.

و أما ما هو شرط لكون شىء واجبا فتاره تكون شرطيته بنحو التقييد نحو دخول التقييد و خروج القيد، و اخرى تكون شرطاً لقابليه المشروط، لأن يكون منشأ لانتزاع عنوان آخر كالحركه المعنويه بالاستقبال بشرط مجىء زيد مثلاً، و ثالثه بنحو الجزئيه.

فالأولان لا فرق فيهما بين أن يكونا متقدمين أو مقارنين أو متأخرين، لأنه لا سببيه لهما للمشروط، بل يعنى أخذهما في الواجب أنه متّصف بالوجوب في صورته وجودهما.

كما أنه لا فرق بينهما في أن الوجوب الثابت لهما نفسى عرضى لا-مقدمى استقلالى، ضروره أن وجوبهما في عرض وجوب المشروط.

و حكم القسم الثالث مثل حكمهما في أن وجوبه نفسى عرضى إلا أن وجوده متقدم زماناً على وجود الكل المعلول، لا لأنه مقدمه و كل مقدمه يجب تقدمهما طبعاً و تقارنها زماناً، بل حيث إنّ وجود المعلول في مرتبه و حدّ لو وجد فيها لكان متأخراً قهراً عن وجود العلّه- أعنى الجزء- لا جرم كان مقدماً عليه.

مع أن هذا مختصّ بالزمانيات، و إلا ففي غيرها يكفى التقدم بالعلّه، بمعنى أنه يعتبر وجود المعلول في مرتبه اعتبر وجود العلّه فيها من غير لزوم العكس، كما مرّ.

و أما تقسيم الواجب

اشاره

فباعتبارات أيضاً:

منها تقسيمه الى المطلق و المشروط

اشاره

و قد عرّف كل منهما بتعاريف لا يهمننا ذكرها.

و الأولى أن يقال: إنّ الاشتراط و الإطلاق أمران إضافيان، بمعنى أنّ الشئ ء اذا لوحظ بالنسبه الى واجب فإن كان وجوده شرطا لثبوت الوجوب له كان هذا الواجب مشروطا بالنسبه مطلقا سواء كان مقدمه لوجوده أيضا كقول المولى مثلا «إن دخلت السوق فاشتر اللحم» بناء على فرض عدم إمكان اشتراء اللحم إلّا بالدخول فيه أم لا كالحجّ بالنسبه الى الاستطاعه، و إلّا كان مطلقا بالنسبه سواء كان مقدمه للوجود كقوله «أكرم زيدا» على فرض عدم إمكان إكرامه إلّا بالمجى ء مثلا أم لا كتعيين الطريق الخاصّ للحجّ.

فما ذكر في تعريفهما- من أنّ المشروط ما يتوقف وجوبه على شئ ء ما و المطلق ما لا يتوقف على شئ ء إما مطلقا كما عن بعض أو غير الشرائط العامه كما عن آخر- غير سديد.

كما أنّ ما نسب الى الحاجبي و العضديّ و غيرهما- من أنّ الأول ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و الثاني ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده- ليس على ظاهره من تحديدهما، بل حيث إنهم اختلفوا في وجوب المقدمه و عدمه، أرادوا الاستثناء من وجوبها بناء على الملازمه لما هو مقدمه للوجوب أيضا، فعبروا كذلك، و كيف كان فالأمر سهل.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّ عدم وجوب المقدمه الوجوبيه مما اتفق عليه المتكلمون و المفسرون و الاصوليون، و الفقهاء خلفا عن سلف.

و كذا وجوب مقدمه الواجب المشروط اللازم منه كون القيد راجعا الى الهيئه الى زمن المحقق الأنصاري قدّس سرّه، و أما بعده فنسب إليه على ما عن بعض مقرّري بحثه أنّ القيودات غير راجعه الى الهيئه أعنى الوجوب، بل الى ماده أعنى الواجب.

ص: ٧٦

و حاصل ما يستفاد من كلمات المقرّر قدّس سرّه أنه إذا كان الجزء الذي يكون أمراً كقوله «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون القيد بحسب القواعد اللفظية متعلّقاً بالطلب بمعنى تعلّق الطلب المطلق بإكرام زيد على تقدير مجيئه على المشهور مع استثنائهم المقدمه التي تكون مقدّمه للوجوب أيضاً.

بيانه: أن لإ-كرامه في قولنا «إن جاءك زيد فأكرمه» ماده لفظيه أعنى لفظ الإ-كرام، و معنويه أعنى مفاده، و هيئته هي طلب مفاد الإ-كرام، و التعليق المستفاد من لفظه «إن» و إن كان قيّدا لطلبه لا لمطلوبه بحسب القواعد اللفظيه العربيّه بل مطلق المحاورات إلّا أنه بحسب اللبّ و بحسب القواعد الأدبيه يمتنع كونه قيّدا لها.

أما لبنا فإنّ الأمر اذا تصوّر شيئا فإما أن يطلبه مطلقا أو مقيّدا بتقدير خاصّ فيكون المطلوب مطلقا أو مقيّدا بحسب اختلاف المصالح و المفساد.

أما ما بحسب الدقائق العربيّه فالجهات الباعته للامتناع ثلاثه:

الاولى: أنّ الطلب إنشاء، و الإنشاء إيجاد، و هو يمتنع أن يعلّق على شيء.

الثانيه: أنّ وضع الهيئات عامّ و الموضوع له عامّ و المستعمل فيه خاصّ كالحروف، فيكون جزئيا حقيقيا و لا يعقل الإطلاق فيه.

الثالثه: أنّ لحاظ مفاد الهيئات كالحاظ الحروف آلي، بل لا يكون ملحوظا في الحقيقه إلّا بلحاظ طرفيه، و ما لا يكون ملحوظا مستقلا يمتنع تقييده، فإنه بعد لحاظه مطلقا يقيد، و إذ ليس فليس، هذا.

و نحن نقول: حيث كان إثبات كون القيد راجعا الى ماده أو الهيئه بعد الفراغ عن مقام الثبوت فالأولى أن ننقل الكلام إليه ببيان ملاكها.

فنقول بعون الملك العلّام: ملاك الإرجاع الى ماده يتصور فيما إذا كان غرض المولى بعث المكلف أو زجره الى المصلحه أو عن المفسده اللتين لا- توجدان إلّا في صورته وجود القيد، فلا محاله يتعلّق الطلب بالفعل المقيد، فإنّ المفروض أن لا مصلحه فيه بدون القيد.

ص: ٧٧

و يشكل حينئذ بأن لازم ذلك وجوب القيد أيضا ضروره وجوب القيد بوجوب مقيدته بوصف كونه مقيدا، و بدونه لا يكون الواجب إلّا ذات المقيد و المفروض خلافه.

و ما دفعه به صاحب التقريرات- من أنّ كونه ذا مصلحة مختصّ بما اذا كان قيده غير مكلف به، و اذا كان تحت التكليف فلا يكون فيه مصلحة- فمدفوع، بأنّ كون شىء عدمى مؤثرا فى مصلحة شىء بعيد جدا، فإنّ متعلّق الأوامر تكون ذا مصلحة اذا أتى بها بعنوان الامتثال، و لا امتثال فى العدمى كما لا يخفى.

و أما ملاك كون القيد راجعا الى الهيئه فيتصور بأحد الوجوه الثلاثة:

الأول: أن يتعلّق غرضه برفع المفسده الموجوده أو دفع المفسده المتوجهه عند وجود ما يحتمل أن يكون قيذا للماده أو الهيئه كما فى قوله مثلا «إن ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» و «إن أفطرت فاعتق رقبه» و «إن فاتتك فريضه فاقضها» فإنّ الظهار و الإفطار و فوت الفريضه لا يمكن أن يكون قيذا للماده، كيف و هى بوجودها الخارجيه علّه مجىء الحكم، و لا يعقل أن يكون متعلق الحكم الناشئ من قبل شىء مقيدا به.

الثانى: أن يتعلّق فرضه بوجود المكلف به مطلقا، بمعنى كون المتعلّق ذا مصلحة مطلقا لكنه لوجود المانع قيّد الحكم برفعه، كما فى قدره و العقل و التميز، فإنها شرائط للحكم لا- لمتعلقه، فان فيه مصلحة على الاطلاق لكن لم يكلف لعدم انبعاث فاقدها نحو المطلوب.

الثالث: أن يكون فيه مصلحة مطلقا، لكنه إن أمر به كذلك يلزم العسر و المخالفه الكثيره، و كلاهما منافيان للطفه تعالى، كما فى اشتراط الحجّ بالاستطاعه و الزكاه بتملك النصاب المستفاد من قوله مثلا «إن استطعت فحجّ» أو «إن ملكت النصاب فزكّ»، فلما ثبت فى مقام الثبوت اختلاف تعلّق القيود حسب اختلاف الملكات فهل يكون فى مقام الإثبات ما يدلّ عليه أم لا؟ الظاهر لا.

ص: ٧٨

فحينئذ لا يمكن إطلاق القول كما عن الشيخ رحمه الله بأن القيود لا بد من أن يتعلّق بالماده دون الهيئه بعد ما عرفت من الامتناع فى المواضع الثلاثه.

مع أنّ الشيخ قدّس سرّه يسلمّ تعلّقه بمقتضى قواعد العرييه و فهم العرف بالهيئه فلا يمنع شىء سوى ما قد مرّ من امتناع أن يتعلّق بها باعتبار أنها معنى حرفى و هو آلىّ اللحاظ أو باعتبار أنّ الإنشاء ايجاد و هو جزئى حقيقى لا يقبل التقييد.

و يندفع الأول (١) بعدم تسليم كون المعنى الحرفى آليا، بل هو استقلالى، و الخصوصيات إنما نشأت من قبل الاستعمال.

و الثانى (٢) بأنّ الإنشاء أمر اعتبارى يمكن لحاظ وجوده مقيدا كما يمكن مطلقا أيضا، هذا.

مضافا الى أنّ فهم العرف قرينه على وقوعه، فشبهه الامتناع إنما هى فى مقابل البديهه.

مع أنّ هذا مسلّم قطعاً فيما إذا كان الأمر بصوره الإخبار بشهاده ظاهر القضيّه، مثل قوله مثلا «إذا دخل الوقت وجبت الصلاه» فإنّ الوجوب معلّق على دخول الوقت.

مع إمكان أن يقال على ما حققه المحقق القمى رحمه الله تعالى أنّ القيود التى اخذت فى الأحكام راجعه فى الحقيقه الى المكلفين دون التكليف، و المكلف به باعتبار تنوع المكلفين بنوعين مثلا، نوع واجد لهذه الشرائط، و نوع فاقد نتوجه الامر الى الواجد دون الفاقد.

مثلا قوله تعالى: **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** (٣).

بمنزله أن يقول: يجب على المستطيعين الحجّ دون غير المستطيعين، هذا.

مضافا الى ذلك كله يمكن أن يقال: إنّ نظر الشيخ قدّس سرّه راجع الى ما ذكرنا سابقا

١- و هو كونه باعتبار كونه أمرا اعتباريا.

٢- و هو كونه باعتبار أنّ الإنشاء ايجاد ... الخ.

٣- آل عمران: ٩٧.

ص: ٧٩

في بحث الطلب و الإراده من أنه فرّق بين الطلب المنشأ بلفظه كقوله «أطلب منك كذا» أو بصيغته افعل، فإنّ الطلب في الأول ملحوظ مستقلا، بخلافه في الثاني، فإنّ الأمر لشده توجهه الى المطلوب و المقصود كأنه لا يرى إلّا إياه فيتوجه نظره إليه و يلحظه لحاظ من يطلبه و يريده، فيقال: إنّ القيود و إن كانت تتعلّق لنا بالإرادته إلّا أنها لما لم تكن مستقلّة في اللحاظ صحّ أن يقال: إنّ القيد لم يتعلّق بها فعلا، فيمكن أن يكون نظر الشيخ قدّس سرّه من عدم إمكان تقييد الهيئته الى عدم ملحوظيتها مستقلّة كي تقيّد بقيد لا أنه لم يتعلّق بها لنا أيضا، فتدبر.

و انقدح بما ذكرنا أنّ الواجب المشروط موجود في صورتين: (إحداهما) صورته توجه المفسده أو وجودها. (ثانيتهما) صورته وجود المانع من البعث إما لعدم الفائده كما في غير البالغ أو المخالفه للطف كما ذكرنا.

إذا أحطت خبرا بما ذكرنا فاعلم أنه لا نزاع فيما هو شرط الوجوب، لعدم وجوب المشروط قبل وجود شرط وجوبه كي تترشح، و بعد وجوده تحصيل للحاصل.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ الوجوب على المشروط يحدث بعد وجوده فيحكم ببقاء الوجوب على الشرط، و هو كما ترى خارج عمّا نحن فيه كما لا يخفى.

و ما هو شرط الوجود تابع في الاشتراط لديه، بناء على الملازمه.

تذنيب : الواجب المعلق

قد علم ممّا ذكرنا وجود الواجب المشروط بشرط الوجوب، فنقول: إنه على قسمين:

أحدهما: ما هو متقدم على الامر، بمعنى أن الامر متأخر وجودا عن وجود هذا الشرط، كالبلوغ و العقل و ملك النصاب في الزكاه و الزاد و الراحله في الحج.

ثانيهما: ما هو متأخر وجودا عن الامر كالقدره، بمعنى أنّ الامر يمكن

و يصلح اذا كان المكلف قادرا على إتيانه في زمان الامتثال، وهذا هو الشرط المتأخر للتكليف الذي قدمنا أنه لا يشترط كونه مقدما زمانا أيضا وإن كان مقدما بالطبع وبالعليه.

و صاحب الفصول عليه الرحمة- حيث لا يرى الشرط المتأخر للواجب المشروط- التجأ الى تقسيم الواجب بقوله رحمه الله: و ينقسم الواجب باعتبار آخر الى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة، و ليسم منجزا، و الى ما يتعلّق وجوبه و يتوقف حصوله على امر مقدور له، و ليسم معلقا. (انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه).

و محصل ما ذكره في الفصول في بيان الواجب المعلق (١) على ثلاثة أقسام:

١- على ما هو بيالى المستفاد من بيانات سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه، و الأولى نقل عبارته الفصول ليّضح الحال، قال: تمهيد مقال لتوضيح حال ينقسم الواجب ببعض الاعتبارات الى مطلق و مشروط، فالمطلق منه ما لا يتوقف وجوبه- بعد حصول شرائط التكليف من البلوغ و العقل و العلم و القدره- على شىء كالمعرفة، و انما اعتبرنا الإطلاق بالنسبة إليها عقلا أو شرعا، و يقابله المشروط و هو ما يتوقف وجوبه على غيرها كالحجّ. و قد يطلق الواجب المطلق و يراد به ما لا يتوقف تعلّقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل، سواء توقف على غير ما مرّ و حصل كما في الحج بعد الاستطاعة، أو لم يتوقف كما مرّ، و هو بهذا المعنى محلّ النزاع في المبحث الآتى، و يقابله المشروط و هو ما يتوقف تعلّقه بالمكلف على حصول أمر غير حاصل، و النسبه بين كل من المطلقين و مشروطه تباين، و بين كل منهما و كل من الآخرين عموم من وجه. و قد يعتبر الإطلاق و التقييد بالنسبه الى شىء معيّن، فيقال: الحجّ واجب مشروط بالنسبه الى الاستطاعة و مطلق بالنسبه الى شراء الزاد و الراحله، فالواجب بالنسبه الى سببته التامه أو الجزء الأخير منه لا يكون إلّا مطلقا لا يلزم إيجاب الشىء بشرط وجوبه، فإنه يعدّ سفها قطعاً، و أما بالنسبه الى غيره من المقدمات فيجوز أن يكون مطلقا و يجوز أن يكون مشروطا، و حينئذ فهل الأصل في الأمر المطلق- أى المجرد عن التقييد بالشرط- أن يكون مطلقا أو يتوقف بينه و بين أن يكون مشروطا؟ قولان، الأكثر على الأول و هو المختار، و ذهب السيد الى الثانى (انتهى). و مراده من «السيد» علم الهدى.

ص: ٨١

الأول: ما كان وجوبه مشروطا بشرط منتزع عن أمر استقبالي، و هو كون المكلف بحيث يدرك الوقت. و بعبارة اخرى: الواجب مشروط شرعا بمجيء الوقت و لا يكون نفس البلوغ شرطا لوجوبه، بل المنتزع منه و هو كونه مدركا للوقت.

الثاني: ما كان مشروطا كذلك، لكن توقفه على مجيء الوقت يكون عقلا.

الثالث: ما يكون مشروطا، لكن كان شرطه حراما. و بعبارة اخرى: يكون وجوبه معلقا على عصيان المكلف لأمر المولى بحيث كان الأمر مشروطا و النهي مطلقا، فانقده بذلك أن صاحب الفصول لا يقول بكون المطلق على قسمين معلق و مشروط، و لا أن المعلق قسم ثالث غير المشروط و غير المطلق كما توهم كل واحد منها، بل هو تقسيم آخر باعتبار آخر لنفس الواجب كسائر تقسيماته، مثل تقسيمه باعتبار آخر الى الأصلي و التبعية، أو الى النفسى و الغيرى.

ثم إن الشيخ قدس سره - حيث أرجع القيد الى المادة دون الهيئه - أنكر على الفصول وجود هذا القسم المعلق بأن (١) هذا عين المشروط.

و قد عرفت أنه لا يكون مراد الفصول رحمه الله مقابله هذا القسم للمشروط بل يتداخل معه تارة و يتباين اخرى.

و صاحب الكفايه أعلى الله مقامه - حيث يرى الشرط المتأخر - أنكر عليه أيضا بأن غايه ما يلزم هنا كون هذا القسم مشروطا يتأخر شرطه.

فتحصّل من جميع ذلك أنه لا نزاع بين الأنجم الثلاثة (٢) قدس الله أسرارهم فى أن هذا الوجوب حالى و الواجب استقبالي.

و قد يقال بأن وجوب المقدمه التى لم يبلغ زمان ذبيها نفسى تهيبى فلا اشكال حينئذ فى وجوبها قبل وجوب ذبيها.

١- بيان الإنكار.

٢- صاحب الفصول، و الشيخ، و صاحب الكفايه رحمه الله.

ص: ٨٢

فالحاصل: أن الإشكال المعروف بينهم- من أنه كيف يمكن وجوب مقدمه مع عدم وجوب ذبيها في مثل «صم غدا» مع اشتراط صحه الصوم بالاغتسال قبل الفجر، مع أنه بناء على الملازمه يترشح من ذى المقدمه الى المقدمه- يمكن دفعه بأحد الأوجه الاربعه:

(إما) بكون الواجب معلقا دون وجوبه، كما نسب الى صاحب الفصول رحمه الله.

(أو) كون قيد الزمان فى الواجب المتقيد به شرعا راجعا الى ماده دون الهيئه، كما نسب الى الشيخ الأنصارى قدس سره.

(أو) كون القيد من قبيل الشرط المتأخر، و لا ضير فى تأخره زمانا بعد كونه متقدما بالطبع و بالعله، كما نسب الى صاحب الكفايه أعلى الله مقامه.

(أو) كون وجوب المقدمه نفسيا تهيئيا، كما نسب الى المحقق الأردبيلي قدس سره، هذا.

و اعلم أن القسم الثالث من الأقسام الثلاثة للواجب سيأتى إن شاء الله تعالى فى مبحث القيد.

و أما الأولان فقد يشكل فى الأول منهما، بأنه لا يمكن تعلق إرادته المولى بالوجوب الفعلى المتعلق بالواجب الاستقبالى، فإن الوجوب فى الوقت الشرعى لا يمكن فعليته لعدم تمشى الإراده التشريعيه بالنسبه فإنها كالإرادته التكوينييه، فكما لا يمكن إيجاد فعل تكوينى فعلا فى زمان متأخر، فكذا لا يمكن البعث نحو فعل متأخر، فلا يترشح وجوب المقدمه من ذى المقدمه التى كذلك بخلاف الموقت العقلى الذى يكون وجوبه فعليا، غايه الأمر تحقق الواجب يحتاج الى مقدمات مستلزمه لمقدار من الزمان، فإن وجوبها فيه بملاك تفويت الواجب.

و بعبارة اخرى: إن أتى مثلا بالغسل قبل الفجر يمكن التكليف بعده بالصوم، و إلّا فلا، فكما يحرم ترك الواجب المحقق فكذا يحرم ترك ما يوجب انتفاء الموضوع للواجب، فلأجل عدم تحقق القبح تتحقق الإراده الفعليه بالنسبه الى

ص: ٨٣

الواجب، فيترشح الوجوب منه الى مقدماته بخلاف المقام، فإنها فيه تقديرية، بمعنى أنه على تقدير تحقق الشرائط و رفع الموانع توجد إرادته فعليه.

(و فيه) أولًا: أنه لا فرق بين القسمين فى أنّ الواجب تقديرى، فكما لا يضرّ احتمال فوت الواجب الموقت العقلى فى كون الوجوب فعليا فكذلك لا يضرّ فى الموقت الشرعى، و كما لا يحصل فى الأول فوت الواجب الاستقبالى فكذا فى الثانى.

و ثانيا: كون قبح ترك الواجب مساويا لقبح ما يوجب انتفاء موضوعه ممنوع، فإنّ الأول يصدق عليه العصيان دون الثانى، فإنّ عصيان شىء لم يتحقق بعد غير معقول كما لا يخفى، هذا.

مع أنّ اللازم على صاحب الفصول القول بالواجب المشروط بالشرط المتأخر لا محاله، فإنّ كل الواجبات مشروطة بقدره المكلف على الفعل فى زمان الفعل لا فى زمان التكليف و هو متأخر عن زمان التكليف، فالواجب دائما مشروط بالشرط المتأخر، أعنى القدره.

و منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى

اشاره

عرّف الأول بأنه ما امر لأجل محبوبته بنفسه، و الثانى ما امر به لأجل محبوبته لغيره.

و اعترض عليه بأنّ لازم ذلك خروج أكثر الواجبات عن المعرف، فإنّ وجوبه غالبا لأجل مصالح فيه.

و اجيب بأنّ المراد تعلق الوجوب على ما هو المحبوب، و المصالح التى لأجلها وجب شىء آخر غير مقدوره، فلا يتعلّق بها وجوب، و اندفع بكونها مقدوره بالواسطه، و المقدور بالواسطه مقدور أيضا.

(و فيه) أنه إن كان المراد بالمحبوبه أنه بنفسه محبوب فالإشكال باق لعدم

ص: ٨٤

محبوبيته كذلك، و إن كان المراد أن محبوبيته لأجل فوائد، ننقل الكلام الى تلك الفوائد المفروضة و نقول: إنها هل هي محبوبة بنفسها؟

و بعبارة اخرى: علّه المحبوبيه إن كانت نفس المصالح فلازم ذلك أن الأفعال التي هذه المصالح مترتبة عليها لا تكون محبوبة، و إن كانت العلّه غيرها ننقل الكلام الى ذلك و قلنا مثل ما قلنا فيها.

فالتحقيق أن يقال: إن الواجب النفسى هو العنوان الذى تعلّق الأمر فى ظاهر اللفظ أو غيره من أسباب البعث، و الغيرى ما كان وجوبه من حيث إنه طريق الى الغير.

و بعبارة اخرى: الوجوب الغيرى فى الواقع يكون وجوبا للغير بحيث اذا تأمل العقل لا يرى وجوبا غير وجوب الغير بحيث يكون وجوبه مندكّا فى وجوب الغير.

توضيحه: أن منشأ تقسيم الواجب الى النفسى و الغيرى بين الخاصه و العامه هو أنهم - بعد ما اختلفوا فى استلزام بعث المولى نحو شىء لبعثه نحو مقدماته - اختلفوا فى أنه على القول بالاستلزام شرعا هل يكون وجوب المقدمات من حيث هي، أو من حيث إنها طريق الى الغير؟

فإن كان الأول فهو على قسمين: تاره هو محبوب بذاته و يسمى واجبا نفسيا، و اخرى للتوصّل به الى الغير و يسمى واجبا غيريا.

و الغالب فى الأوامر الشرعيه البعث الى الكليات لا الموضوعات الجزئيه، نعم ربما يبعث نحو شىء مستقل، مثل قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... الآية (١).

و حينئذ فلا يلزم الإشكال على التعريف طردا و نقضا و إشكالا و جوابا على

ص: ٨٥

كل من التقديرين، كما لا يخفى.

الشك في الغيرى و النفسى

ثم إنه اذا شك في واجب أنه غيرى أو نفسى فتارة يعلم وجوب الغير، و اخرى لم يعلم وجوبه لكن علم وجوب هذا الشىء و لو كان مقدمه، و ثالثه كان وجوبه فعلا معلقا على كونه نفسيا.

فعلى الأولين يجب مطلقا، و على الثالث فهل يحمل على النفسى أم لا؟

الظاهر أنه يحمل على الوجوب النفسى بظاهر الامر حيث إنه كان واجبا متعلقا بنفس الفعل فحيثما توجه الامر الى فعل يحمل على أنه بنفسه مطلوب لا للغير.

و توهم (١) إثبات النفسى بالتمسك بالإطلاق حيث تكون الغيريه قيذا زائدا و الأصل عدمه مدفوع، بأن الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى و لا تنقيد العله بمعلوله لاختلاف هويتهم، فالتقيد غير ممكن كى يتمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

مضافا الى أنه لا تضيق فى الوجوب غيريا كان أو نفسيا، فإن العله لا توجب تضيق دائره المعلول، كما هو واضح.

تبصره [استحقاق الثواب بإتيان الواجب النفسى و العقاب فى تركه]

إتيان الواجب نفسيا كان أو غيريا هل يوجب استحقاق الثواب أو تركها استحقاق العقاب أم لا؟ أما الثانى فلا اشكال فى استحقاقه بالترك عقلا و عرفا و شرعا بمقتضى الآيات و الأخبار المتواتره.

١- إشكال على الكفايه حيث قال: اذا شك فى واجب أنه نفسى أو غيرى فالتحقيق أن الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعمها إلا أن إطلاقها يقتضى كونه نفسيا، فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم. (الكفايه: ج ١ ص ١٧٢).

ص: ٨٦

و أما الأول فقد يقال باستحقاقه للأول عقلا، لأنّ تحميل الغير على المشقّة قبيح عقلا، و استحقاقه شرعا أيضا بمقتضى الآيات الدالّة على حصول الأجر بفعل الطاعات.

و الحقّ عدم الاستحقاق، لأنّ عمل المملوك لا يوجب على المولى الذى وجوده منه مع تمام شئونات و لوازم إطاعته من العقل الذى هو رسول باطنى و الشرع الذى هو عقل (رسول- خ ل) ظاهرى و لا سيّما عند كون أوامره لمصلحه نفس العبد كأوامر الطبيب بالنسبه الى المريض.

و كيف كان، فعلى القول بالاستحقاق لا فرق بين الواجب النفسى و الغيرى لأنّ حكم العقل قبح حمل الغير على عمل بلا اجره، و هذا كما ترى لا فرق بينهما بل يحكم بهذا مع عدم وجوبه أيضا، فلا يبنى القول باستحقاق الثواب على المقدمات على القول بوجوبها، سواء كانت مطلوبه بنفسها أيضا أم كان وجوبها مترشحا من وجوب ذيها.

و أما الإشكال- بأنّ وجوب المقدمات لا بدّ أن يكون توصليا لا تعبديا، فإنّ المقدمه ما هو بالحمل الشائع الصناعى مقدمه، أعنى ذات الأفعال التى لها دخل فى تحقق الواجب، فلا- يمكن أن يتعلّق الغرض بنفس المقدمه مع قطع النظر عن كونها طريقا الى الغير كى يمكن أن يصير داعيا الى إتيان العمل بقصد القربه كما قيل فى الواجبات التعبديه.

فمندفع، أولا: بما ذكرنا من عدم توقف حصول الثواب على وجوب المقدمات. و ثانيا: بما مرّ منا أنّنا فى جواب اشكال أنّ قصد القربه كيف يمكن ان يكون جزء للمأمور به.

تنبيه: الطهارات الثلاث عباديه لا بد من تبه التقرب]

قد عرفت إمكان إتيان الطهارات الثلاث (الوضوء، الغسل، التيمّم) على القول

به فى التيمم أيضا بأحد وجهين: إما بقصد المحبوبيه الذاتيه، أو بداعى إتيان ذى المقدمه.

فهل يجوز إتيانها قبل وقت ذبيها اذا كان موقتا أم لا؟ وجهان: (من) أن الداعى الى إتيان المقدمه التمكّن من إتيان ذى المقدمه، و الامر بإتيان ذبيها لا يدعو الى المقدمه إلّا وقت وجوبه، فلا يمكن إتيان المقدمه لأنه مسبوق بالإرادته التى لا تتحقق قبل تحقق منشأها الذى هو وجوب ذى المقدمه. (و من) أن إتيان المقدمه على نحو المقربيه لا يحتاج الى إتيانها بقصد الامتثال، بل يكفى قصد إمكان التوصل بها إليه فى أول أزمته الإمكان.

و الحاصل: أن لها اعتباران: (الأول) الطريقيه (الثانى) حصول قصد الامتثال بالنسبه الى ذبيها، فاذا تعدّر الثانى فى بعض الفروض تعين الأول.

نعم، هذا الوجه بالنسبه الى الطهاره الترابيه بإطلاقه مشكل إلّا على القول بجواز إتيان ذبيها فى أول الوقت بالنسبه الى ذوى الأعدار كلا أو بعضا. و لا- يبعد ترجيح الوجه الثانى، فعلى هذا التقدير تكون الطهاره قبل الوقت المسماه بالطهاره التهيئه على وفق القاعده، و الخروج عن الجواز محتاج الى دليل، و على التقدير الأول- أى عدم الاشتراط- مقتضى القاعده عدم الجواز إلّا لدليل.

فى نحو تعلق الوجود بالمقدمه

فى المعالم- فى مقام الجواب عن القائلين بحرمه الضدّ مستندا الى أن فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، و هو محرم، فيحرم الضدّ أيضا، لأنّ مستلزم المحرّم محرّم- قال: و أيضا فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليه، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر. (انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه).

وفيه: أنّ وجوب المقدمه متوقف على إرادته ذيهها، فإما أن يقال بوجوبها أيضا مقيدا بإرادته فيلزم لغويه الايجاب، أو وجوبه مطلقا.

و حينئذ، فإما أن يقال بوجوبها كذلك فمسلم، لكن لا يلزم منه كونه متوقفا على إرادته، وإما أن يقال بعدم وجوبها فى بعض أوقات وجوب ذيهها. و حينئذ، يلزم التفكيك بين اللازم والملزوم، و الظل و ذى الظلّ و هو محال، و لذا قيل: إنّ إنكار أصل وجوب المقدمه أقلّ فسادا من القول بتوقفه على الإرادة، فلا ريب فى فساده.

ثم إنه قد اختلف فى متعلق وجوب المقدمه فقيل - و هو منسوب الى الشيخ المحقق الأنصارى قدس سرّه - بأنّ ما هو بالحمل الشائع الصناعى مقدمه هو الفعل بداعى التوصل الى ذيهها.

وقيل - و هو منسوب الى صاحب الفصول عليه الرحمة - : هو الفعل الموصل الى ذيهها مطلقا، سواء أراد التوصل به الى ذى المقدمه أم لا.

وقيل: لا بشرط شىء من ذلك، بل هى واجبه سواء أراد ذواها أم لا، و سواء كانت موصله أم لا.

قال فى الفصول: ثم هل يعتبر فى وقوع الواجب الغيرى على صفه الوجوب (وجوبه - خ ل) أن يترتب عليه فعل الغير أو الامتثال به و إن لم يقصد ذلك أو يعتبر قصد التوصل إليه أو الى الامتثال و إن لم يترتب عليه أو يعتبر الأمران أو لا - يعتبر شىء منهما؟ وجوه، و التحقيق من هذه الوجوه هو الوجه الاول (الى أن قال): و أما القصد فلا يعقل له مدخل فى حصول الواجب و إن اعتبر فى الامتثال. نعم، إن كان عباده و كانت مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك كما فى الوضوء و الغسل، بناء على نفى رجحانها الذاتى. (انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه).

و يظهر من بعض مقررى بحث الشيخ أعلى الله مقامه أنه رحمه الله أيضا فصل بين

ص: ٨٩

المقدمات العباديه و غيرها بلزوم قصد التوصل في الاولى دون الثانيه و إنما نقول يلزم قصد التوصل لا لكون المقدمه لا تتحقق على صفه الوجوب إلا بهذا القصد، بل لأن التقرب لا يحصل به، و نحن نقول به في المقدمات التي لا تكون لها محبوبه ذاتيه كتطهير الثوب مثلا و غيره من التوصليات.

فالشيخ أعلى الله مقامه لا يقول بتوقف تحقق مطلق المقدمات على إتيانها بقصد التوصل، و على تقدير صحه هذه النسبه إليه فنقول: إنه خلاف التحقيق، فإن ملاك وجوب المقدمات بيد العقل، و هو لا يفرق بين إتيانها بقصد التوصل و بين عدمه.

في المقدمة الموصله

و محصل ما أفاده في أن المقدمه تقع واجبه اذا ترتبت عليها ذوها- و لو كانت محرمة- كما اذا دخل في الدار المغصوبه لانقاذ الغريق فانقذه، و وقعت على ما هي عليه إذا لم يترتب عليها ذوها فإن كانت محرمة فهي محرمة، و إن كانت مباحه فهي مباحه.

نعم، اذا دخل للنتزه في الدار المغصوبه فانفق الإنقاذ تجزى، و هذا نظير ما اذا كان للإنقاذ طريقان أحدهما محرّم و الآخر محلّل فدخل في الطريق المحرم و اتفق الإنقاذ.

أقول: مراد صاحب الفصول من الموصله أحد الأمرين:

الأول: أن تكون الموصليه عنوانا مشيرا الى ما هو بالحمل الشائع الصناعي مقدمه واجبه بحيث كانت لو لم توجد لم يوجد ذوها.

و بعبارة اخرى: كونها بحيث يلزم من وجودها الوجود أيضا- مضافا الى استلزام عدمها العدم-.

فهذا عين القول بالتفصيل بين السبب و غيره بالوجوب في الأول دون الثاني كما نسب الى السيد علم الهدى رحمه الله، و أنكر عليه صاحب المعالم عليه الرحمه.

ص: ٩٠

مضافا الى أن هذا السبب مستلزم لوجوب المسبب بلا إرادته متخلله بينهما، فحينئذ ينحصر القول بوجوب المقدمة بالأسباب التوليدية و المدعى وجوب المقدمة الموصله مطلقا.

الثاني: أن يكون الموصله قيدا مأخوذا في متعلق وجوب المقدمة بحيث كان على المكلف إتيان المقدمات مع قيد الموصلية، و هو لا يحصل إلّا بأن يأتي بذى المقدمة، فذو المقدمة حينئذ يجب لأن وجوب المقدمة على هذا الفرض مترشح من وجوب ذى المقدمة، فلو كان هنا وجوب آخر مترشح من المقدمة الى ذبها لزم اجتماع وجوبين في شىء واحد و هو محال، لأن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين أو النقيضين محال قطعاً.

ثم اعلم أن الأقوال الثلاثة- أعنى قول صاحب العالم رحمه الله و صاحب الفصول رحمه الله و الشيخ رحمه الله- منشأها تصحيح العبادة التي وقعت مقدمه لترك الأمور به، فصاحب المعالم رحمه الله التجأ الى عدم وجوبها على تقدير عدم إرادته ذبها.

توضيحه: أن ترك الضد الخاص يجب من باب المقدمة اذا كان فعل الأمور به واجبا، و أما اذا لم يكن واجبا كما اذا كان للمكلف صارف عن فعله كما هو المفروض عند فعل الضد، فإن (١) فعل الضد قرينه على عدم إرادته فعل الأمور به فلا تجب مقدمته.

و أما القولان الآخران فيأتى توضيحهما إن شاء الله في مبحث الضد. نعم، ذكروا ثمرات أخر هنا لا ثمره في نقلها.

ثم لا يخفى أنه لا أصل في المسألة على تقدير الشك في وجوبها، فإنه لا يتصور هنا أصل إلا الاستصحاب، و هو لا يجدى في المقام لعدم الثمره فيه إلا لزوم إتيانها و هو أثر لمقدميتها للواجب لا لوجوبها.

و توهم أنه و إن لم يجر في نفس المسألة التي هي الملازمه و عدمها، فإنها غير

ص: ٩١

مسبوقة بالعدم فى زمان إلا أنه فى وجوبها، فانه مسبوق بالعدم و لو بعدم وجوب ذىها مدفوع بأنه إذا كان المرفوع بالأصل تنجزها فغير مثمر، فإنه لا أثر للوجوب إلا لزوم إتيانه و استحقاق الثواب أو العقاب فى صورته الموافقه أو المخالفه، و الاول لازم مقدميتها كما مرّ، و الثانى مفقود فى المقام باعتراف المتوهم، و ان كان فعليتها، فاجراء الاصل غير ممكن، فان وجوب المقدمه لا- يكون لها جعل مستقل كى يدفع بالأصل عند الشكّ، بل هو إن كان فهو للملازمه الواقعيه، فلا يمكن رفع اللازم مع فرض ثبوت الملزوم كما هو المفروض فى المقام هذا مضافا الى أنه لا اثر فى رفعه و جريان الاستصحاب بلحاظ آثاره كما مرّ.

إذا أحطت خبرا بما ذكرناه من أول بحث المقدمه إلى هنا فاعلم أن النزاع فى وجوب المقدمه و عدمه على وجهين:

الأول: أن يقال: إنه لما وجب ذو المقدمه وجب بحكم العقل الإتيان بمقدماته بلحاظ أنه لا يحصل إلا بإتيانها. و بعبارة اخرى: يتصور النزاع فى الوجوب العقلى لا الشرعى، فهذا لا نزاع فيه.

الثانى: أن يقال بكشف العقل من ايجاب ذىها و عدم حصوله إلا بها أن هنا حكما شرعيا بحيث لو التفت الأمر الى المقدمات يحصل له حاله بعثيه إليها، فهذا محلّ النزاع.

[هل المقدمه واجبه مطلقا أم لا مطلقا أم فيه تفصيل؟]

فنقول: ذهب المشهور الى وجوبها مطلقا، و الظاهر استنادهم الى الوجدان كما يظهر من استدلالاتهم، و الشهره و إن قلنا بحجيتها فى الاحكام الفرعيه إلا أنها ليست حجه فى مثل المقام، كما لا يخفى وجهه.

و نسب الى بعض العامه إنكار وجوبها مطلقا.

و ذهب بعض الى التفصيل بين المقدمه السببيه و غيرها، و آخر الى التفصيل بين المقدمه الشرعيه و غيرها بالوجوب فى الأولين دون الثانين.

و الظاهر أن منشأ اختلافهم ليس الاختلاف فى حكم الوجدان كى يشكل

عليهم أنه إذا كان مناط الوجوب المقدميه فلا تفصيل، وإلا فلا تفصيل أيضا.

بل هو أمر آخر وهو أن القائلين بالتفصيل الأول توهموا أن الأمر بالمسبب أمر بالسبب حقيقه لكونه مقدورا دون المسبب، فإن مرادهم بالأسباب الأفعال المباشريه و بالمسببات الأفعال التوليديه التي لا يكون لها إرادته ولا إرادته المسببات كما مرّ سابقا من أن السبب والمسبب وإن كانا وجودا و ايجادا متعددا إلا أنه بإصدار واحد وهو لا ينشأ إلا بإرادته واحده، فتوهموا أنه لما لم يكن للعبد إلا إرادته واحده متعلقه بالأسباب فلا جرم تكون المقدمه السببيه واجبه لعدم انفكاك وجوبها عن وجوب المسبب.

وفيه: أنه خروج عن محلّ النزاع، فإنه فيما إذا تمكّن من ايجاد المقدمه و ذيهما بإرادتين مستقلّتين، واحدهما للوجوب النفسى، و الآخر للوجوب التبعى المقدمى، و على ما توهموا تعلق الوجوب النفسى بالمقدمه و لم يجب ذوها أصلا، و هو خلاف المفروض كما لا يخفى، مضافا الى جواز تعلق الوجوب بالمسبب و كونه مقدورا و لو بالواسطه.

و أما بيان التفصيل الثانى فحاصله: أنه لما كان إتيان ذى المقدمه ممكنا عقلا بدون المقدمه إلا أن الشارع لم يمضه بدونها لا جرم يكون الواجب متقيّدا بهذه المقدمه الشرعيه نحو دخول التقيد و خروج القيد و إتيان الواجب المتقيّد لا يمكن إلا بإتيان قيده، فإنّ التقيد أمر اعتبارى لا وجود له إلا بمنشأ انتزاعه - أعنى القيد - فلا بدّ من شمول الواجب النفسى لهذا القيد ليتمكّن المكلف من إتيانه فتكون المقدمه الشرعيه واجبه لكونها قيّدا لذيها.

وفيه: ما مرّ من أنه خروج عن المتنازع أيضا، فإنه فى وجوبها التبعى و على هذا يكون وجوبها نفسيا.

مضافا الى إمكان عدم حصول الواجب عقلا إلا بإتيانها، غايه الأمر كشف الشارع عن هذا الحكم، فتكون القيود الشرعيه قيودا عقليه حقيقه كما مرّ سابقا.

ص: ٩٣

و كيف كان، فقد استدلل أبو الحسين البصرى (١) على الوجوب مطلقا بأنه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ فإن بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا.

و محصله: أنه على تقدير عدم الوجوب يلزم أحد الامرين إما التكليف بما لا يطاق أو اجتماع النقيضين، و حيث ثبت أن كليهما محالان ثبت الوجوب.

و فيه: أنه إن كان المراد من المضاف إليه لفظه «حينئذ» جواز الترك منعنا لزوم أحد الامرين، و إن كان الترك منعنا جواز (صحته - خ ل) كون لفظه «حينئذ» حد الوسط لعدم تكرره على هذا التقدير، كما لا يخفى وجهه.

و استدلل أيضا على الوجوب بوجوه أخرى:

الأول: أنه اذا صرح المولى فى مورد بوجوبها بأن قال مثلا: يجب عليك دخول السوق و اشتراء اللحم، علمنا بوجوبها و أن المناط هو المقدمه لا غير، و لا فرق بين مقدمه و مقدمه، و لا بين مولى و مولى، و لا بين عبد و عبد، فنستكشف الوجوب فى سائر الموارد التى لم يصرح المولى بوجوب المقدمه.

و يمكن أن يجاب بأن لا يسلم أن قوله «يجب دخول السوق ... الخ» لا يدل على وجوب دخول السوق بما هو هو، بل يدل على أنه مراد بما هو طريق الى الغير، فلا تتعلق الإراده بدخول السوق مستقلا بنحو يبعث إليه المولى، بل الامر به لتعيين الطريق.

الثانى: أن الإراده التشريعيه كالإراداه التكوينييه، فاذا أراد تكويننا ايجاد شىء فلا بد من إراداه ايجاد مقدماته، فكذلك فى الإراده التشريعيه.

و الجواب: أن الإراده التكوينييه - كما مر - هى إراداه ايجاد الفعل بنفسه بلا

١- محمد بن على بن الطيب البصرى المتكلم على مذهب المعتزله و هو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه فى هذا الفن (الى أن قال): توفى ببغداد سنه ٤٣٦هـ (الكنى و الألقاب للمحدث القمى: ج ١ ص ٥٠).

ص: ٩٤

توسط إرادته الغير في إيجاد هذا الفعل، و التشريعيه هي إرادته المولى توليد إرادته اخرى للعبد و انبعائه الى المبادئ الاختياريه للفعل كى يوجد منه بإرادته و اختياره، فالإرادته التشريعيه بهذا المعنى لا تستلزم إرادته إيجاد مقدماته من الغير.

و أما قياسها بالإرادته التكوينيّه فهو مع الفارق فإنّ التكوينيّه لا بدّ فيها من إرادته إيجاد مقدماته ليتمكّن من إيجاد ذبيها بخلاف التشريعيه فإنّ المولى يطلب إيجاد الفعل من الغير بإرادته نفسه، و هو لا- يتوقف و لا- يستلزم إرادته إيجاد مقدماته منه، بل هي مفوضه منه إليه بحكم عقله.

الثالث: المراجعة الى الوجدان.

و الجواب: أنّ من تصوّر وجوباً لا مخالفه له و لا امتثال و لا يعدّ من الوجوبات عند السؤال من المولى يحكم الوجدان بعدم وجوب هذا الشئ .

الرابع: اجماع العقلاء بما هم عقلاء على وجوبها.

و فيه: أنّ الحاجبي في المختصر و العضدى في شرحه، و كذا جماعه من العامه منكرون لوجوبها و هم أيضا من العقلاء.

فالقول بعدم وجوب المقدمه شرعا لا إباء عنه.

نعم، لا يبعد الالتزام بالوجوب التبعي الضمني لا الوجوب البعثى الذى تترتب عليه الآثار.

و لا- يبعد أن يكون مراد المحققين من القدماء و المتأخرين من الوجوب ما ذكرنا لا- الوجوب المصطلح البعثى بحيث يعدّ من الوجوبات المولويه التى تترتب عليها الآثار، هذا كله فى مقدمه الواجب.

و أما مقدمه المستحبّ فمثلها النعل بالنعل و الحدو بالحدو فلا نطيل.

و أما مقدمه الحرام فإن قلنا: أنّ الحرام عبارته عن الزجر و المنع من الفعل كما هو الحقّ فلا وجه للقول بحرمه مقدماته، فإنّ وجوب مقدمه الواجب على القول به

ص: ٩٥

إنما هو لكونها متوقفا عليها الواجب، و لا بدّ للمكلف فعلها ليتمكن من فعل ذبيها، و هذا لا يجرى فى مقدمه الحرام.

و إن قلنا: إنه عباره عن طلب الترك و انّ الترك مطلوب فلا تجب إلّا المقدمه السببيه إما بناء على أن الامر بالسبب امر بالمسبب كما قيل، و إما بناء- على ما هو الحقّ- من أن الامر بالمسبب امر بنفسه، فحينئذ تعلق الحرمة أولا و بالذات بالسبب، و ثانيا و بالعرض بالمسبب، فلا يكون على كل حال إلّا الحرمة الواحده.

و أما المقدمه الغير السببيه فلا حرمة فيها، لعين ما ذكرنا بناء على الوجه الأول، و الحمد لله، ربّ يسر و لا تعسر.

فصل فى مبث الضد

[الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام فقط أم الخاص أيضا؟]

اختلفوا فى أن الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام فقط أو الخاص أيضا، أو التوقف فيه، أو فى كليهما؟

ثم الاقتضاء هل هو بنحو العينه بمعنى المطابقه، أو على نحو الجزئيه بمعنى التضمن، أو بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو الأخص أو غير البين؟ وجوه و أقوال لا يهمنى ذكرها كلها.

فقبل الخوض فى المقصود لا بدّ من بيان امور:

[بيان اصطلاح الضد هل هو على اصطلاح أهل المعقول؟]

الأول: أن الضدّ هنا أعمّ من الضدّ باصطلاح أهل المعقول، فإنهم يقسمون الشئيين المتغايرين الى المتماثلين و المتخالفين و المتقابلين ثم يقسمون الأخير الى الوجوديين أو أحدهما وجودى و الآخر عدمى.

و الوجوديان إما يتوقف تصوّر أحدهما على تصوّر الآخر فهما المتضايغان، أو لا فهما المتضادان.

و ما كان أحدهما عدميا إما أن يكون عدم ذلك الشىء بنفسه فهما المتناقضان أو عدم شىء من شأنه الوجود فهما العدم و الملكه.

ص: ٩٦

فالمتضادان عندهم هما الأمران الوجوديان المتعاقبان فى الوجود اللذان لا يتوقف تصوّر أحدهما على تصوّر الآخر.

ولكن الاصوليين يطلقون الضدّ على أقسام ثلاثة: (أحدها) النقيض عند أهل المعقول. (ثانيها) أحد الأضداد الوجودية لا بعينه و يسمّون هذين بالضدّ العامّ.

(ثالثها) كل واحد واحد من الأضداد المعيّنه و يسمّونه بالضدّ الخاصّ.

الثانى: بناء على ما ذكرنا سابقا من أنّ المسأله الاصوليه ما تكون حجه فى الفقه، لا تكون هذه المسأله من المسائل الاصوليه، بل من المبادئ الاحكاميه التى هى عباره عن الامور التى توجب معرفتها التصديق بمسائل ذلك العلم أو بصيره فيه.

كما أنّ المبادئ اللغويه ما توجب فهم معانى الألفاظ التى تستعمل فى ذلك العلم من الحقيقه و المجاز و المشترك بقسميه و غير ذلك.

و كما أنّ المبادئ العقليه ما يوجب البحث فيها تشخيص الحسن و القبح و المصلحه و المفسده من الامور المدركه بالعقل.

الثالث: أنّ القول بالجزئيه أو العينيه يتصوّر فى الضدّ العامّ فقط دون الخاصّ، كما لا يخفى على من تأمل.

اذا عرفت هذا فاعلم أنه وقع النزاع فى موردين: (الأول) أنّ الامر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده العامّ بنحو الجزئيه أم لا؟ (الثانى) هل يقتضيه بنحو العينيه أم لا؟

وجه الأول توهم تركّب الأمر، لكنه ممنوع، فإنّ الطلب كما ذكرنا سابقا مقول بالتشكيك يختلف بالشده و الضعف، فالمرتبه الشديده تسمّى طلبا وجوبيا، غايه الأمر عند التعبير عن هذا المعنى و تفهيم المخاطب يعبر عنه بطلب الفعل مع المنع من الترك.

وجه الثانى - أعنى الاقتضاء بنحو العينيه - فيمكن تقريره بوجه:

ص: ٩٧

(الأول) أن النهى - بناء على أنه يتحد مع الامر مفهوماً و يختلف متعلقاً - عبارة عن طلب الترك، و اقتضاء الامر النهى عن الترك معناه طلب ترك الترك، و تحقق هذا المعنى فى نفس الامر يكون بعين وجود الشئ ء المأمور به، فيكون الامر به عين النهى عن ضده العام بمعنى الترك.

(الثانى) بناء على ما هو المعروف من أن نقيض كل شئ ء رفعه يكون نقيض الضد الذى بمعنى الترك رفعه و عدمه، و عدم الترك و إن كان مفهوماً مغايراً مع الامر بالوجود، إلّا أن تحققه النفس الأمرى يكون بالوجود و النهى عن عدمه يتحققان معا بالوجود.

(الثالث) أن يقال: إن نقيض الضد - الذى بمعنى الترك - هو عين الوجود لا - عدم الضد، بناء على عدم تسلّم ما ذكرنا من التعبير المعروف فى معنى نقيض كل شئ ء كما ذكرنا فى الثانى. و نقول: إن متعلق النهى العدم، و إن نقيض العدم الوجود، فيكون نقيض عدم العدم عين الوجود، فمعناه أن النهى عن الضد العام طلب عدم العدم، و المفروض أنه عين الوجود، فالامر بالشئ ء عين النهى عن ضده العام، و هذا أحسن الوجوه لعدم مغايرته مع الامر به و لو اعتباراً.

(الرابع) - بناء على ما هو الحقّ كما سيأتى إن شاء الله تعالى من أن متعلق النهى مختلف مع متعلق الامر لكونه فى الأول الزجر عن الشئ ء، و فى الثانى البعث إليه - أن الامر بالشئ ء على هذا و إن لم يكن له مساس مع النهى عن ضده إلّا أنهما بحسب المصداق يكونان متحدّين كما مرّ فى المشتق من أن صدق القضية يكون بحسب وجود المصداق، فصدق قولنا مثلاً: الصلاة موجوده، و قولنا: تركها معدوم، يكون بوجود الصلاة فى نفس الامر.

و كيف كان، فالمراد من اقتضائه هو اتحاد النفس الأمرى، إلّا أن يكون هنا ايجاب و تحريم، كما أن اقتضاء النهى الامر بضده يكون كذلك، فاذا ترك المكلف المأمور به لا يعاقب لترك الواجب مره و فعل الحرام اخرى. هذا كله فى الضدّ

ص: ٩٨

العام.

[بيان موضوع المسألة و الأقوال فيها]

و أما الضدّ الخاصّ فلنبيّن أولاً موضوع النزاع في المسألة كى يسهل تصديق أحد طرفيها.

فنقول: إنّ موضوع المسألة هو أنه اذا وجب أحد الضدّين فهل يوجب ايجابه تحريم الضدّ الآخر أم لا؟ و بعبارة اخرى: نفس التضاد بين الوجودين هل يقتضى إيجاب أحدهما حرمة الآخر أم لا؟

فالمأمور به الذى هو أحد الضدّين له اعتباران: الأول أنه واجب، و الثانى أن تركه الذى هو الضدّ العامّ حرام، فتارة يستدلّ بالاعتبار الأول (١) على حرمة الضدّ الخاصّ، و اخرى بالاعتبار الثانى (٢).

أما الأول فيقال: إنّ وجود المأمور به يتوقف على ترك الضدّ الخاصّ، فترك الضدّ واجب من باب المقدمه، و حيث إنّ فعل الضدّ الخاصّ نقيض لترك الضدّ يكون حراما باعتبار أنه الضدّ العام له، ففعل الضدّ الخاصّ يكون حراما.

و أما الثانى فيقال: إنّ (٣) فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، و كل مستلزم (٤) لترك المأمور به مستلزم للحرام، ففعل الضدّ (٥) الخاصّ مستلزم للحرام، و كل (٦) مستلزم للحرام حرام، ففعل الضدّ الخاصّ حرام.

و لا يخفى أن الاستدلال الأول (٧) مبنى على وجوب المقدمه، و الثانى مبنى على أن الحرام مستلزم لحرمة كل ما هو مقدمه له حتى المقدمات الغير السببيه كما أنّ كلا الاستدلالتين مبنيان على حرمة الضدّ العامّ فاذا ردّ الأول فلا يصحّ الاستدلال بالدليل الأول، و اذا ردّ الثانى فلا يصحّ الاستدلال بالدليل الثانى، و اذا

١- أى باعتبار وجوبه.

٢- أى حرمة الترك.

٣- هذا بمنزله الصغرى.

٤- و هذا بمنزله الكبرى.

٥- هذا بمنزله النتيجة و لكن تجعل ثانيه صغرى للقياس الثانى.

٦- و هذا كبرى النتيجة التى هى الصغرى.

٧- يعنى قوله مدّ ظله: «الأول أنه واجب».

ردّ الثالث فلا يصحّ الاستدلال بهما هذا.

مضافا الى أنّ هذا الاستدلال منشؤه التضادّ بين الشئيين، و هو من الإضافات المتشابهة الأطراف كالاخوه لا المختلفه كالاؤه و البؤه و هما يتساويان في الأحكام الطارئة عليها.

فاذا كان وجود أحدهما سببا لعدم الآخر كان وجود الآخر أيضا سببا لعدم الآخر، و كذا اذا كان عدم أحدهما مقدمه لوجود الآخر كان عدم الآخر أيضا مقدمه لوجوده، و المقدميه و السببيه تقتضيان التقدم بالطبع و بالذات على ذيهما و على المسبب، فيلزم كون كل منهما متقدما على الآخر و لازم هذا تقدم كل واحد من الضدّين على نفسه، و اعتبار الوجود لكل منهما في مرتبه عدمه، و هو دور محال.

بيان الدور: أنّ عدم أحد الضدّين - كالصلاه مثلا- موقوف على وجود الضدّ الآخر، مثل فعل الإزاله مثلا، و وجود كل ما هو متقدم على الضدّ الآخر، و المفروض أنّ من جمله ما هو متقدم هو عدم أحد الضدّين، فعدم أحد الضدّين متقدم على نفسه، و هو محال، و كذلك في طرف وجود أحد الضدّين، هذا.

و ما ذكرنا من التوقف في الطرفين يظهر من كلمات بعض المتقدمين من الاصوليين كما يظهر (١) من الحاجبي و العضدي (٢) في مقام الجواب عن حرمه الضدّ الخاصّ من إنكار و جوب المقدمه لإنكار المقدميه.

مع أنهم أجابوا عن شبهه الكعبي (٣) و هي (٤) عدم وجود المباح، لأنّ كل فعل من

١- متعلّق بقوله قدّس سرّه: يظهر.

٢- أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الفاضل المشهور، كان رأس طائفه من المعتزله، يقال لهم الكعبيه، و هو صاحب مقالات و له اختيارات في علم الكلام، توفي في سنة ٣١٧ هـ.

٣- و الكعبي - بفتح أوله و سكون ثانيه - نسبه الى بنى كعب، و البلخي نسبه الى بلخ إحدى مدن خراسان (انتهى). (الكنى و الألقاب للمحدّث القمّي: ج ٣ ص ٩٥ طبع مطبعه العرفان - صيدا).

٤- بيان للشبهه.

ص: ١٠٠

الأفعال لا بدّ أن يقع مقدمه لترك محرم من المحرمات بعدم (١) وجوب مقدمه.

و ذهب بعضهم الى عدم التوقف من طرف العدم، بمعنى أنّ ترك أحد الضدّين لا يتوقف على وجود الآخر، و لكن فعله يتوقف على عدمه.

و وجه ذلك معلوم لأنّ تحقق الترك من الطرفين ممكن بعدم إرادتهما بخلاف الفعل، فلا يمكن تحقق أحدهما إلّا بعدم الآخر.

و فضل آخر بأنه إن كان أحد الضدّين متحققا يتوقف ترك الآخر على رفعه و إلّا فلا.

و الحقّ في المسألة عدم التوقّف مطلقا لا من طرف الوجود و لا من طرف العدم.

بيانه: أنّ ما هو منشأ لتوهم التوقف لا- بدّ أن يكون نفس التضادّ بين الشئين لا شيئا آخر، و هو لا يقتضى إلّا عدم اجتماعهما في الوجود، بمعنى أنه لا بدّ أن لا يجتمع الوجودان للزوم المحال، و ارتفاع المحال يكون بنفس عدم الاجتماع، و عدم الاجتماع متحقق باجتماع أحد الضدّين مع عدم الآخر من غير تقدم للوجود على العدم أو بالعكس.

نعم، لو كان للوجودين علّتان، يمكن ان يؤثر أحدهما في معلوله دون الآخر لضعفه بالنسبه إليه، فيلزم عدم وجود الآخر لذلك لا لوجود الضدّ الآخر بل لعدم تأثير علّته فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم التوقف من الطرفين، فلا دليل على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاصّ، فيصحّ الضدّ لو كان عباده.

١- متعلّق بقوله قدّس سرّه: اجابوا.

ص: ١٠١

و ربما نسب الى شيخنا البهائي قدس سره عدم صحه الضدّ و لو مع القول بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص، لأنه لا يمكن تعلق الامرين بشيء واحد في زمان واحد، فلا امر بالضدّ فلا امتثال.

و اجيب عنه بوجوه ثلاثه:

أحدها: أن الامر تعلق بأحد الضدين في زمان موسع و الآخر تعلق بالضدّ الآخر في زمان معيّن من ذلك الزمان الموسع.

و توهم أن تعلق الامر بالضدين، كما أنه محال اذا كان في زمان معين، فكذلك اذا كان أحدهما معينا و الآخر مخيرا، فإن إتيان الفعل في الجزء من الزمان الذي تعلق الامر بالضدّ الآخر معينا في ذلك الجزء محال، و الامر بالمحال محال لعدم انقداح الإرادة بالنسبه إليه مدفوع بأن الامر دائما يتعلّق بالكلّي، و الذي يؤتى به فرد من هذا الكلّي.

و بعبارة اخرى: متعلق الامر امر كلّي، و هو وقوع الفعل، و الزمان ظرف له، ففي كل وقت أتى المكلف، الفعل يصدق أنه أتى بالكلّي في مجموع هذا الزمان، و لا- يمكن تعلقه بالخصوصيات، و لا- يحصل الامتثال أيضا باعتبار الخصوصيات بل بما أنه فرد من ذلك الكلّي.

و الحاصل: أن هنا أمرا واحدا تعلق بامتثال الفعل في مجموع الزمان، و الامر الآخر تعلق بالضدّ في زمان معيّن من هذا الزمان، فاذا أتى المكلف الفعل بسوء اختياره في زمان معيّن هو ظرف لمتعلق الضدّ فالامتثال أيضا يتحقق باعتبار إتيان الكلّي و إن كان آثما باعتبار تخصيصه بهذه الخصوصيه.

و بعبارة اخرى: يلاحظ المولى كل ما له دخل في تحقق الأمور به شرطا و جزء و زمانا، فلو لاحظ ما لا دخل له في حصول متعلق الامر يصير لحاظه ذلك جزافا لا يصدر عن الحكيم، و المفروض أن الامر تعلق بالطبيعه المشروطه بايقاعها ما بين الحدين مثل زوال الشمس الى غروبها مثلا، لا بخصوصيات

ص: ١٠٢

الافراد لعدم دخل في تلك الخصوصيات في تحقق المأمور به، كما هو المفروض.

فاذا أتى المكلف الطيعه المأمور بها في ضمن احدى الخصوصيات التي تكون ظرفا لمتعلق امر آخر كان آتيا بها أيضا بما هي و إن كان عاصيا باتيانه مع هذه الخصوصيه المستلزمه لترك ضده المأمور به.

الثاني من الوجوه: ما هو منسوب الى الكفايه (١)، و هو انه و إن لم يكن الامر الفعلي باقيا إلما أن بقاء ملاك الامر كاف في تحقق الامثال.

و فيه ما لا يخفى.

الثالث من الوجوه: صحه تعلق الامر بالضد بنحو الترتب، و هذا هو محل الإشكال عند الأعلام.

و لا بد من بيان محل النزاع فنقول: لا إشكال في امتناع تعلق امر واحد بضدين في محل واحد، بل هو بنفسه محال، لأن الأمر ناش عن إرادته الأمر، و انقداح الإراده الواحده في زمان واحد بالنسبه الى ضدين محال.

كما لا- إشكال أيضا في امتناع ما كان مثله كتعلق أمر بشي ء و امر آخر بضده في زمان واحد، فإنّ العقل يراه مثله من حيث توجه المولى في حاله واحده الى شي ء و الى ضده، و يبعث ببعثين نحوهما و إن كان تعلق الامر بكل واحد منهما في نفسه ممكنا.

و كيف كان، فلا إشكال في امتناع ذلك، سواء كان الأمران مطلقين أم

١- الأولى نقل عبارته الكفايه، قال: و عن البهائي رحمه الله أنه أنكر الثمره بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به لاحتياج العباده الى الأمر، و فيه أنه يكفي مجرد الرجحان و المحبوبيه للمولى، فإنه يصح منه أن يتقرب به منه كما لا يخفى، و الضد- بناء على عدم حرمة- يكون كذلك، فإنّ المزاحمه على هذا لا توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقائه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحه كما هو مذهب العدليه، او غيرها أى شي ء كان كما هو مذهب الأشاعره و عدم حدوث ما يوجب مبغوضيته و خروجه عن قابليه التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء (الكفايه: ج ١ ص ٢١٢).

ص: ١٠٣

مشروطين بشرط واحد أو بشرطين يتحققان في زمان واحد، و سواء كان الشرط اختياريا أم اضطراريا أم أحدهما مطلقا و الآخر مشروطا، لأنّ المفروض بقاء المطلق الى زمان المشروط أيضا.

[هل يمكن تعلّق الأمرين المتعلّقين بالضدّين في زمان واحد؟]

و إنما الإشكال في أنّ الأمرين المتعلّقين بالضدّين في زمان واحد هل يمكن أم لا؟

و لا بدّ هنا من بيان امور مقدمه.

الأول: أنّ كلّ امر تعلّق بموضوع لا يتجافى و لا يتعدّى عن مرتبته نزولا و صعودا.

الثاني: الملاك في استحاله التكليف بالمحال أحد أمرين، إما كونه بنفسه محالا كتعلّق امر واحد بضدّين في زمان واحد، و إما كونه بمنزله ذلك بنظر العقل كتعلّق امرين بالضدّين في زمان واحد في مرتبه واحده.

الثالث: أنّ إطاعه كل امر و عصيانه متأخران رتبه عن نفس الامر، و لا يمكن كونه مقيدا بأحدهما و لا مطلقا بحيث يسرى إليهما نحو سريان المطلق الى افراده لأنهما لا يتصوّران إلّا بعد تحقق الامر، فلو كان في مرتبته لزم كون الشئ متقدما و متأخرا، و هو محال.

إذا عرفت هذه المقدمات تعرف أنه اذا تعلّق الأمر بالأهمّ مطلقا و أمر آخر بالمهمّ مشروطا بعصيان الأمر الأول فهو و إن كان يلزم منه اجتماع الأمرين في زمان واحد إلّا أنّ مرتبتهما مختلفه، فإنّ الامر الثاني في مرتبه عصيان الأمر الأول، و عصيانه متأخر عن أمره بمقتضى المقدمه الأخيره، و الأمر المشروط بشرط- و هو عصيان الأهمّ- متأخر عن شرطه.

فالأمر الثاني- و هو المهمّ- متأخر عن عصيان الأمر الاول المتأخر عنه بمرتبتين، و لا- يمكن صعود الثاني و لا- نزول الأول حتى يجتمعان في مرتبه واحده بمقتضى المقدمه الاولى، و لا يلزم من ذلك تكليف بالمحال لعدم وجود واحد من

ص: ١٠٤

الملاكين المذكورين في المقدمة الثانية، فإنّ الأول مفروض العدم، و الثاني مفقود أيضا، لاختلاف مرتبتهما، إذ العقل لا يراه محالا كما مرّ.

و توهم أنّ المفروض إطلاق الأمر الأول الشامل لزمان ثبوت الأمر الثاني، فاجتمع الامران مدفوع بأنّ إطلاقه ذاتي لا بعنوان أنه عاص، و المفروض أنّ الأمر الثاني مشروط بهذا العنوان المتأخر، و الاتحاد في الزمان غير قادح بعد كفايه اختلاف المرتبه في صحه الترتب.

هذا مضافا الى أنّ وقوع الأمر على الترتب في العرف كثير.

(و أما) ما قيل في الجواب عنه بأننا نحمل ما وقع من الموالى العرفيه على أحد وجهين، إما على رفع اليد عن الأمر الاول، و إما على الإرشاد الى محبوبيه الثاني فمدفوع بأنّ رفع اليد عن الأهمّ إما لحصول البداء و انقلاب المصلحه فيه، فهو خلاف المفروض، و إما لعدم تأثير الأمر بالأهمّ في نفس العبد، ففي صورته خيبه الإراده بالنسبه الى الأهمّ يوجّه المولى أمره الى المهمّ، فهو حينئذ عين ما ذكرنا من تحقق الأمر الثاني في صورته عصيان الأمر الأول.

إن قلت: لازم ما ذكرت من تأخر مرتبه الثاني عن الإراده بمرتبتين باعتبار العصيان جواز تعلق الأمر الثاني في مرتبه إطاعه الأمر الأول أيضا، لأنّ الإطاعه و العصيان في مرتبه واحده، و المفروض صحه التعلق مشروطا بالعصيان، فلتكن كذلك مشروطا بالإطاعه، و هو مخالف للضرورة على بطلانه.

قلت: هذه مقايسه مع الفارق، فإنّ الأمر مشروطا بالعصيان ممكن في حدّ ذاته، و باعتبار خلوّ الزمان عن الفعل فالزمان قابل للأمر الآخر بخلاف صورته الإطاعه، فإن الأمر حينئذ في نفسه محال لأنّ الزمان مشغول بالفعل فرضا، فيلزم الأمر بالمحال.

إن قلت: هذا يلزم منه استحقات تعدد العقاب في صورته تركهما مع انّ الزمان غير قابل إلّا لأحدهما.

ص: ١٠٥

قلت: لا مانع منه أصلا في صورته تركهما فإنه يترتب على التمرد كما أن الثواب يترتب على الإطاعة، فإن أتى بالأهم لا يستحقه أصلا لعدم تحقق شرط الأمر بالمهم، والمفروض إطاعه الأهم، وإن أتى بالمهم دون الأهم فيستحق عقابا واحدا لمكان التمرد بالنسبة إليه، وإن تركه أيضا فعليه عقابان، لأن ترك المهم لا يستلزم انقلاب التمرد بالنسبة إلى التمرد الحاصل من ناحيته ترك الأهم.

[هل يمكن تعلق الأمرين على نحو الترتب؟]

ثم إنه نقل عن الشيخ المحقق الأنصاري قدس سره في مقام تأسيس الأصل عند تعارض الدليلين على تقدير السببية أن مقتضى القاعدة التخيير بمعنى أن وجوب العمل بكل منهما مشروط بعدم العمل بالآخر، فوجوب كل مشروط بعدم العمل بالآخر.

و استشكل عليه بعض الأعظم رحمه الله بأن الشيخ غير قائل بالترتب من طرف واحد مع أنه يلزم عليه ذلك، بل هنا أشد، لأنه من الطرفين كما لا يخفى.

أقول: لا يخفى عدم ورود الإشكال عليه، فإن أحد الأمرين في المقام مطلق، باق على إطلاقه حتى عند تحقق الأمر الثاني، غاية الأمر أنه لا أثر له بالفرض بخلاف ما أسسه الشيخ الأنصاري قدس سره، فإن كل واحد من الأمرين مشروط وجودا بعدم العمل بمقتضى الدليل الآخر، فلم يجتمعا قط.

نعم، يمكن أن يستشكل بأنه عند عدم الإتيان بواحد منهما يجتمع الأمران لتحقيق شرطهما، اللهم إلا أن يقال بأن مرجع ما ذكره إلى التخيير، فلا يجتمع الأمران أيضا.

فانقدح بذلك كله صحة القول بالترتب وإمكانه عقلا و وقوعه شرعا و عرفا.

الأمر بشي ء مع علم الأمر بانتفاء شرطه

اختلفوا في جواز أمر المولى بشي ء مع علمه بانتفاء شرطه، و اتفقوا على أن

ص: ١٠٦

المراد من الشرط شرط الوجوب لا شرط الوجود، فالنزاع على هذا التقدير واضح الفساد لعدم إمكان الأمر، بل لا معنى له بعد فرض أنّ ما هو معلوم لعدم له دخل فى تحقق الأمر.

نعم، يمكن أن يكون منشأ النزاع فى أنه هل يجوز الأمر من المولى قبل زمان الوجوب بشىء فى زمان متأخر؟

و بعبارة اخرى: هل يجوز أن يريد المولى أمراً و يطلبه و هو يعلم أنه لا يبقى على وجوبه أم لا؟

فالأشاعره لما ذهبوا الى اثنييه الطلب و الإراده جؤزوا ذلك، و المعتزله و الإماميه لما انكروا ذلك عليهم لم يجؤزوا ذلك.

و يؤيد كون محلّ النزاع ذلك استشهاد القائلين بالجواز بقصه ذبح إبراهيم ولده عليهما السلام، فإنه تعالى أمره بالذبح قبل زمان الفعل مع علمه تعالى بأنه سينسخه.

فصل فى تقسيم الواجب

[تقسيم الواجب الى تعيينى و تخيبرى]

الواجب على قسمين: تعيينى، و تخيبرى. و لما عرّف العامّه الواجب ببعض لوازمه، مثل أنه ما يستحقّ فاعله الثواب و تاركه العقاب، و هذا المعنى منطبق على التعيينى دون التخيبرى لعدم استحقاق العقاب، لمجرّد ترك أحد الطرفين، اختلفوا(١) هناك.

ف قيل: إنّ الواجب أحد الشئئين أو الأشياء و قيل: ما هو معلوم عند الله غير معلوم عند العبد، و قيل: ما اختاره المكلف فهو واجب، كل هذا لينطبق تعريفهم على ذلك.

و أما على ما اختاره الإماميه فى تعريفه عند المتقدمين من الاصوليين و هو ما يستحقّ تاركه - لا الى بدل - العقاب فينطبق من دون تكلف، بل الظاهر أنّ نحو

١- جواب لقوله: «لما عرف».

ص: ١٠٧

تعلق الوجوب التخييري بأكثر من شىء مختلف مع نحو تعلقه بشىء معين، وأحكامه أيضا مختلفه مع أحكامه، فإن نحو تعلق الواجب بأكثر من شىء واحد على سبيل الترديد النفس الامرى دون الواجب بشىء واحد، والعقاب فى الواجب التعيينى مترتب على ترك ما يوجب فعله الثواب، بخلاف التخييري فإن العقاب على ترك تمام متعلقات الامر، والثواب مترتب على فعل أحد الأشياء.

وفضيل فى الكفايه بين ما اذا ترتب مصلحه واحده على فعل كل واحد من واجبي التخييري و ما اذا ترتب مصالح متعدده مختلفه حسب تعدد المتعلق، بأن الأول واجب تخييري عقلى، بجامع بين الشئين أو الأشياء، يكون هو المأمور به حقيقه، ضروره لزوم السنخيه بين العله والمعلول، واستحاله أن يكون الشئان بما هما شئان علتين لمعلول واحد ضروره أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، كما أنه لا يصدر منه إلا الواحد، والثاني واجب تخييري شرعى، بمعنى أن اختلاف نحو التعلق محصل له.

وفيه أننا قد ذكرنا أن الواجب التخييري مطلقا مخالف للواجب التعيينى تعلقا وأحكاما كما ذكرنا.

ولا يلزم أن يترتب المصلحه على فعل الواجب لإمكان إرادته سبحانه و تعالى تحميل المشقه بإتيان أحد الشئين أو الأشياء باعتبار تمرده و عصيانه أمر المولى ليرجع من النقصان الحاصل من ذلك الى الكمال الذى كان له قبل العصيان.

كما ربما يؤيده قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْغِ كُفْبِهِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ الْآيَه (١).

وجه التأيد أنه سبحانه و تعالى علل الأمر بأحد الأشياء، بذوق العاصى و بال

ص: ١٠٨

أمره.

و كيف كان، فلا كلام فى جواز ذلك فى الجملة، و إنما الإشكال فى بعض موارد كالأقلّ و الأكثر.

بيان ذلك: أنّ تعليق الوجوب التخييرى على نحو ما قلنا بالنسبة الى شيئين متباينين، و كذا الأمرين اللذين بينهما جامع مشترك و لو كان كل واحد بالنسبة الى شىء آخر منفردا أمر ممكن.

أما بالنسبة الى الأقلّ و الأكثر بمعنى أنّ تعلق الوجوب تخييرا بشيئين أحدهما واجد لجميع ما الآخر واجده كالتخيير بين التسيحه الواحده و الثلاث، فهل يمكن تصويره أو يرجع أخيرا الى واجب تعيينى بالنسبة الى الأقلّ و التخيير فى الزائد فيكون مندوبا؟ الظاهر الثانى.

اللهمّ إلا أن يتعلّق الأمر بعنوان عرضى ينطبق على الأقلّ و الأكثر كما فى القصر و الإتمام حيث تعلّق الأمر بعنوان الصلاه المنطبقه على الركعتين أو أربع ركعات أو يتعلّق بماهيه مقوله بالتشكيك، كالخطّ فإنه يصدق على شبر و على شبرين على نحو واحد، و فى غير هاتين الصورتين يرجع الى التعيين بالنسبة الى الأقلّ و يكون الزائد مندوبا.

فصل فى الواجب الكفائى

أشاره

من الواجبات الواجب الكفائى، و له أثران اتفاقيان بين العقلاء و العلماء (أحدهما) استحقاق الثواب لمن أتى به، و سقوطه عن الباقيين. (ثانيهما) استحقاق العقاب لكل واحد من المكلفين.

و حيث رسموا الواجب بما يستحقّ فاعله الثواب و تاركه العقاب لم ينطبق هذا الرسم على الواجب الكفائى، لأنه إن تعلّق بكل واحد فلم يسقط عن الباقيين و لم يستحقّوا الثواب جميعا؟ و إن تعلق بواحد منهم دون الباقيين فلم يستحقوا

ص: ١٠٩

جميعا العقاب؟

فالأجل هذه العويصه حدثت فيهم أقوال ثلاثه: (أحدها) تعلق الوجوب بمجموع المكلفين من حيث المجموع. (ثانيها) تعلقه بأحدهم. (ثالثها) ما نسب الى المشهور بين قدماء الاصوليين و هو تعلقه بكل واحد واحد لكنه يسقط- بفعل الواحد- عن الباقين، و فى جميع هذه الأقوال ما لا يخفى.

أما الأول: فإن المجموع بما هو لا عقل له و لا اختيار و لا ينبعث ببعث المولى و هى ممّا لا بدّ منها فى التكليف.

و أما الثانى: فإن اريد من أحدهم مفهوم الأحد فالمفهوم غير متعلق للتكليف لا نفيًا و لا إثباتًا، و إن اريد مصداقه فلا يعقل لأنّ التردد النفس الامرى بالنسبه الى المبعوث إليه أمر ممكن بعد تنجيز أصل التكليف كما فى الواجب التخييرى، و أما بالنسبه الى المبعوث فلا يعقل لعدم انبعائه حينئذ، فلا يصحّ عقاب أحد بترك الواجب الكفائى، و هو خلاف الاتفاق الذى ذكرناه و سقوط الامر بفعل واحد.

و أما الثالث: فإنّ سقوط الأمر بفعل واحد منهم عن الباقين إن كان بلا حصول المطلوب فهو خلاف الغرض، و لذا يثاب الفاعل، و لأنّ الأمر لا- يسقط إلّا بالإطاعه أو العصيان أو ذهاب الموضوع، فحيث انتفى العصيان و المفروض بقاء الموضوع يتعين الإطاعه، فلم لم يثابوا جميعا عند إتيان أحدهم؟ فإنه مع حصوله لا بدّ من ترتب الثواب للاتفاق الذى ذكرناه.

فالذى يقتضيه التحقيق- بعد التأمل فى كلمات الاصوليين- أن يقال: إنّ البعث توجه الى كل واحد، لكن المبعوث إليه هى الطبيعه الغير المقيده بصورها من الافراد، فاذا أتى أحدهم فقد تحققت الطبيعه فيسقط الأمر لحصول تمام المطلوب بإتيان هذا الفرد.

و بعباره اخرى: كل أمر توجه الى مكلف له ثلاثه تعلّقات (أحدها) التعلق بالآمر. (ثانيها) التعلق بالمأمور. (ثالثها) التعلق بالمأمور به. و الواجب الكفائى

ص: ١١٠

مشترك مع العينى فى الأولين، و يمتاز عنه فى الأخير بتقيده بصدوره عن الأشخاص فى الثانى و عدم تقيده فى الأول، بل الأمر تعلق بالمكلفين بالنسبه الى نفس الطبيعه الغير المقيده بصدورها عن شخص خاص، هذا.

و ينبغى التنبيه على أمرين

[إطلاق الأمر يقتضى الوجوب الكفائى]

الأول: إطلاق الأمر يقتضى الوجوب الكفائى بمعنى سقوط الأمر بمجرد إتيان الطبيعه، لأن متعلق الأمر مردد بين الطبيعه الصرفه من دون تقيده بصدوره عن شخص خاص، و التقيده أمر زائد يدفع بالأصل.

و توهم أنه يقتضى العينيه باعتبار أن الواجب الكفائى مشروط بعدم إتيان الآخر له و هو قيد زائد يدفع بالأصل مدفوع بأن تعلق الأمر مطلق غير مشروط بعدم إتيان الآخر و المطلق يتحقق بأى فرد.

نعم، يمكن أن يقال بعينيه الواجب نظرا الى ظاهر الدليل، فإن نحو الخطاب المتوجه الى المكلفين إن كان المراد منه عينيا غير نحوه اذا توجه إن كان المراد منه كفائيا فان الوجوب المستفاد من قوله تعالى: **وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (١)** غير الوجوب المستفاد من قوله تعالى: **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٢)**، و كذا من قوله تعالى: **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (٣)**.

[إتيان الفرد مسقط للأمر]

الثانى: لو أتى واحد منهم بفرد من الطبيعه يسقط الامر و لا يمكن الامتثال بعد الامتثال، و أما لو شرعوا جميعا دفعه فهل يتحقق الامتثال بالنسبه الى كل، أو كان

١- البقره: ٤٣.

٢- آل عمران: ١٠٤.

٣- التوبه: ١٢٢.

ص: ١١١

واحد من الأفراد امتثالاً؟

التحقيق الأول، لأنّ متعلّق التكليف هى الطبيعة، و المفروض إتيان كل واحد من المكلفين المخاطبين لهذه الطبيعة، و الامتثال يتحقق بإتيان الطبيعة، فيكون كل واحد من الافراد امتثالاً، بل تعدّد الامتثال هنا أوضح من تعدّده فيما اذا أتى فى آن واحد بفردين من الطبيعة كما مرّ فى المره و التكرار.

فى الواجب الموقت و المضيّق

[معنى اللفظين و بيان تعلق الوجوب فيهما]

الواجب إما مطلق بمعنى عدم مدخلية الزمان فى حصول المصلحه، و إما موقت بمعنى دخله فيه مضيّقاً أو موسّعاً.

و المراد من المضيّق عدم زياده الوقت عن زمان الفعل، كما أنّ المراد من الموسّع زيادته عنه.

و حيث إنّ القدماء عزّفوا الواجب ببعض لوازمه - أعنى ما يكون فاعله مستحقاً للثواب و تاركه مستحقاً للعقاب و لم يجدوه منطبقاً على واحد من القسمين - اختلفوا على أقوال، فقليل: يختصّ الوجوب بأول الوقت، و قيل بآخره، و قيل بالتخير الشرعى، و قيل غير ذلك من الأقوال التى لا طائل تحت ذكرها.

و الحقّ عدم صحتها أجمع، بل الأمر تعلق بالطبيعة المقيّده بصورها فى هذه القطعه من الزمان، بحيث لو أتى بفرد منها امتثل بما أنه أتى بالطبيعة، لا- بما أنه أتى بالفرد المخصوص بهذه الخصوصية، ففعلها بإتيان واحد من الافراد، و تركها ترك تمام الافراد، فينطبق على تعريفهم أيضاً.

ثم لا- يخفى أنّ بقاء الوقت بمقدار أداء الواجب فى الموسّع لا- يوجب كونه مضيّقاً، بل هو باق على ما كان عليه من كونه متّصفاً بالموسّع.

توضيح ذلك: أنه اذا أتى بفرد من الطبيعة فى أول الوقت يصدق أنه أتى بها

ص: ١١٢

و امثله بما هي هي لا بما أنها ذات الخصوصيه، و لذا لا فرق بين ما لو أتى بها فى وسطه أو آخره بخلاف المضيق، فإن امثاله بما أنه ذو خصوصيه خاصه و هي إتيانها فى هذا الوقت الخاص.

ثم إنه لا- دلالة لدليل المضيق بقسميه على وجوب الفعل فى خارج الوقت- على تقدير عدم إتيانه فيه- بوجه من الوجوه، لأن المفروض عدم ترتب المصلحه إلا على فعل مقيد بحصوله فى هذا الوقت، فكأن تمام الموضوع لهذا الحكم إتيانه فى هذا الوقت، فاذا خرج الوقت تبدل الموضوع فينتفى الحكم.

و توهم أنه اذا تعدد الأمر الدال على ذات الموقت و الوقت و يمكن الدلالة عليه فى خارج الوقت مدفوع بأنه إن كان المراد دلالة الأمر الاول ففيه (أولا) أنه خارج عن مورد النزاع، فانه فى الموقت يكون؟؟؟ مطلقا حيثنذ (و ثانيا) بأنه بعد فرض خروج الوقت له؟؟؟ ليخرج (و ثالثا) أنه فيما اذا عصى المكلف و على هذا لا عصيان.

و إن كان المراد دلالة الأمر الثانى فلا يعقل أصلا، لأنه دال على تقييد الأمر الأول الدال على وجوب الفعل بقول مطلق، فكيف يعقل دلالته على إتيان الفعل فى خارج الوقت؟

فقول صاحب الكفايه أعلى الله مقامه: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن (١) له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان (٢) قضيه إطلاق ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت. و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله مدفوع بما ذكرناه، مضافا الى أن حمل المطلق على المقييد بعد تعارض مدلوليهما إنما هو فيما اذا أحرز وحده الحكم بتمام مراتبه، كما اذا قال: إن ظهرت فاعتق رقبه، ثم قال إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه، الظاهر فى وحده الحكم المسبب عن الظهار.

١- صفه دليل.

٢- جواب «لو».

ص: ١١٣

بخلاف ما اذا لم يحرز كما فى غالب المندوبات، كما اذا قال مثلا: اغسل يديك بعد الأكل، ثم قال: اغسل يديك بعد الأكل مرتين.
و بعد إحراز وحده الحكم و حمل المطلق على المقيّد- فيما نحن فيه- لا يعقل التمسك بالإطلاق لأنّ المفروض تقيّده بإتيان العمل
فى وقت معيّن، فبعد هذا الوقت لا دلالة له على الوجوب الفعلى خارج الوقت، كما لا يخفى على من تأمل، فافهم.

فصل فى أن متعلق الأوامر الطبيعه أو الأفراد؟

اذا تعلّق أمر بشىء و امتثله فى ضمن فرد فهل للخصوصيات المتحقّقه الموجوده فى ضمن هذا الفرد دخل فى تحقّق الامتثال أم لا
يكون لها دخل فيه بحيث لو أمكن تجرّدها عنها لامتثال أيضا؟

و على الأول يعبر ب «تعلّق الأمر بالأفراد» و على الثانى يعبر ب «تعلّقه بالطبيعه».

و تحقيق الكلام فيه أن يقال: إنّ للأمر مضافا الى قيامه الصدورى بالفاعل - أعنى الأمر- تعلّقين آخرين باعتبار كونه من الصفات ذات
الإضافه، أحدهما المأمور به، و ثانيهما بالمأمور، و لا بدّ من وجود الأول فى الخارج حين الأمر لعدم إمكان انقداح الإراده الجديّه من
الأمر بالنسبه الى شخص لم يوجد بعد، و كذا لا بدّ من عدم الثانى فى الخارج لاستحاله تحصيل الحاصل.

نعم، يجب أن يكون موجودا فى الذهن لا- بمعنى كونه مقيّدا بالوجود الذهنى، إلما لامتنع الامتثال لأنّ الموجود فى الخارج غير
الموجود فى الذهن كما هو واضح، بل أنه يلحظ موجودا غايه الامر ظرف وجوده الذهن.

و بعباره اخرى: نفس الطبيعه فى ظرف الذهن متعلّقه للطلب.

فحيث لم تكن الخصوصيات المميّزه دخيله فى تحقّق المطلوب لعدم كونها

ص: ١١٤

متعلقه للطلب بالفرض، فلو قلنا بدخالتها فى حصول الامتثال لكان المأتى به غير المأمور به، و المفروض أن المأتى به عين المأمور به مع قطع النظر عن الخصوصيات.

فانقدح بذلك أن الحقّ تعلق الطلب بنفس الطبيعه لا الافراد بما هي.

و بعباره اخرى: تعلق الطلب بالوجود السعى السارى فى جميع الأفراد.

و توهم أن الطبيعه ملحوظه فى الذهن مع جميع خصوصياتها الفرديه نحو إراءه المرآه للمرئى فيكون الطلب متعلقا بالأفراد مدفوع بأنه إن كان المراد أن الذهن آله للحاظ الخصوصيات المتميزه بعضها عن بعض معقول، لأن المرآه الواحده لا يمكن أن يكون مرآه للمرئيات المتباينه فرضا، و إن كان المراد أنه آله للبعض دون البعض فترجيح بلا- مرجح، و إن كان المراد أن الحيشه المشتركه ملحوظه دون الخصوصيات المميزه فهى عين الطبيعه التى ليس و راؤها شىء.

نعم، يمكن أن يقال: إن متعلق الأمر- لا- الطلب- هى الطبيعه باعتبار أن معنى الأمر هو طلب وجود الطبيعه باعتبار أن ماده داله على الطبيعه، و الهيئه داله على طلب هذه الطبيعه، فالأمر بهيئته متعلق بالطبيعه التى هى مستفاده من ماده هذا الأمر- أعنى الصلاه و الصيام و الزكاه- المستفاده من قوله: صلّ، أو صم، أو زكّ، و غيرها من مواد متعلق الأوامر.

ثم لا- يخفى أنه- حيث قلنا: إن متعلق الطلب هو الوجود- ليس المراد أنه متعلق لتمام الوجود بل قطعه منه الصادقه مع جميع الأفراد المعبر عنها بالوجود السعى، فانقدح أن الحقّ تعلق الأمر بنفس الطبيعه لا الوجود كما قيل(1): إن الطلب متعلق بالوجود، و هو متعلق بالطبيعه، فلو كان متعلقا بالطبيعه بلا واسطه الوجود لزم كونها فى مرتبتها لا تحمل على شىء إلا على نفسها أو على أجزائها مثل قولنا:

«الانسان إنسان» أو «حيوان ناطق».

١- القائل صاحب الكفايه رحمه الله.

ص: ١١٥

وفيه: أن عدم حملها على شىء وراء ذاتها لا ينافى حملها عليها، باعتبار أنها متعلّقه لإضافه الطلب و نسبه إليها.

و بعبارة اخرى: يمكن أن يقال: الماهية مطلوبه أو متعلّقه للأمر بعد ملاحظه تعلّق الطلب بها، و هذا لا ينافى ما اتفق عليه أهل المعقول عليه من أن الماهية بما هي ليست إلّا هي، هذا.

مضافا الى كون متعلّق الأمر الوجود إنما هو بالنظر الدقى الفلسفى دون العرفى الذى هو مناط أخذ متعلّق الأوامر و النواهي، كما لا يخفى، و الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١١٦

فصل فى النواهي

[بيان الامتياز بين الأمر والنهى]

هل الامتياز بين الأمر والنهى من حيث المتعلق أم لا-؟ و بعبارة اخرى: هل معنى الأمر والنهى واحد و الاختلاف بحسب المتعلق أم غيره؟

الذى يقتضيه النظر الدقيق أن يقال: إن الأمر والنهى مختلفان بحسب المبادئ و بحسب نحو التعلق و ذلك أن المولى اذا تصوّر أمرا يكون وجوده مصلحه للعبد أو لنفس المولى فى الموالى العرفيه يصير محبوبا له فى أمر العبد بذلك، فمتعلق الأمر حينئذ يكون أمرا وجوديا ذا مصلحه للعبد أو للمولى.

و أما اذا تصوّر شيئا يكون لوجوده مفسده للعبد أو للمولى يصير مبغوضا له فينهى، فمتعلق النهى أيضا أمر وجودى ذو مفسده. و بعبارة اخرى: يكون الامر عند اعتبار العقلاء على تقدير عدم وضع لفظ يدل عليه بعث العبد الى الفعل تكويننا و جزه إليه، و النهى الزجر عنه تكويننا و المنع من تحققه عند اعتبارهم مثلا.

و كلا المتعلقين يكونان أمرين وجوديين.

و لا- يكون معنى النهى الطلب المتعلق بالعدم، ليكون متعلقه مغايرا لمتعلق الأمر حيث طلب الوجود، كما ذهب إليه المشهور و قرره صاحب الكفايه أيضا، قال:

الظاهر أن النهى بمادته و صيغته فى الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته

ص: ١١٧

و صيغته، غير أن متعلق الطلب فى أحدهما الوجود و فى الآخر العدم(١) (انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه).

و ذلك لما(٢) أن متعلق كليهما الوجود، فلو كان قاله رحمه الله يلزم الالتزام فى موارد مختلفه، على خلاف القاعده.

(منها) عدم تحقق العصيان دفعه ثانيه بعد العصيان الأول لسقوط النهى بالأول، فإن المفروض أن متعلق النهى العدم، و قد تبدل بالوجود بالعصيان الأول، و العدم لا يتعدّد كى يتحقق العصيان ثانيا، بل العدم بما هو من غير نظر الوجود ليس بشىء كى يمكن تعلق النهى به، و لا تحقق له إلا مفهوما، فحيث كان متعلق النهى العدم، و هو لا يصدق إلا بعدم جميع الأفراد، فاذا ابتداء بالوجود عصى و المفروض أنه لا تعدّد فيه كى يصدق ثانيا أنه عصى، مع أن العقلاء لا يلتزمون بذلك فإنهم يرون الآتى بالمنهى عنه اذا كان الإتيان متعددا عاصيا بمعاص متعدده.

(و منها) عدم تحقق الامتثال إلا مره على تقدير ترك جميع الأفراد و لو كان انزجاره باعتبار النهى متعددا، مع أنهم يرون ذلك الشخص ممثلا بامتثالات عديده و مستحقا للمثوبات المتعدده، فاذا انتهى الى فعل المنهى عنه و انزجر لأجل نهى المولى يقال: إنه امثل النهى و انزجر، ثم اذا انتهى ثانيا إليه أيضا انزجر لأجل النهى يقال أيضا: إنه امثل و انزجر، ثم اذا انتهى ثالثا إليه و انزجر أيضا لأجله يقال له ذلك، و هكذا.

و على التقدير الذى ذكره صاحب الكفايه رحمه الله تعالى - تبعا للمشهور - لا يمكن تعدد الامتثال، لأن تحقق الامتثال يكون بترك الطبيعه الذى لا يتحقق ذلك الترك إلا بإعدام جميع الأفراد.

١- الكفايه: ج ١ ص ٢٣٢.

٢- عله لقوله قدس سره: «و لا يكون معنى النهى ... الخ».

ص: ١١٨

و هذا بخلاف ما اذا كان متعلق النهى - كالأمر - الوجود لإمكان تعدده حسب تعدد الامتثالات كما مثلنا.

و الحاصل: أن المناط فى تميز النهى عن الأمر هو كون المتعلق فى أحدهما ذا مصلحه و فى الآخر ذا مفسده وجودا، و على هذا فاذا كان لعدم شىء مصلحه لكن لا بما هو بل بضميمه المقارنات فأمر المولى بتركه يكون أمرا لا نهيا كقوله: «ترك الشىء الفلانى» مثلا، فعدم ذلك الشىء تترتب عليه المصلحه بضميمه المقارنات.

و لعل الأمر بترك المبطلات فى الصوم الواجب من هذا القبيل، كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه بناء على ما قلنا من كون متعلق النهى أيضا الوجود - كالأمر - ينحل النهى الواحد الى نواهي متعدده. لا أقول باعتبار تعدد الأفراد المتميزه بعضها عن بعض بما به الامتياز، بل بما أن نفس المتعلق باعتبار اشتراكه بين الأفراد و تحققه فى جميعها قابل، لأن يتعدّد فينحلّ النهى الى النواهي العديده.

فلا يتوهم أن النهى الواحد كيف يكون له معاص عديده؟

ثم اعلم أن ما اشتهر بينهم من أن الأمر يسقط بالإطاعه و الموافقه و بالعصيان ليس بجيد بالنسبه الى الثانى، فإنّ العصيان بما هو ليس مسقطا للأمر قطّ بوجه من الوجوه، فإنّ المأمور به إن كان موقتا فبعد خروج الوقت لا يمكن بقاء الأمر، و إن كان غير موقت فعصيانه بعد خروج المكلف عن شرائط التكليف من العقل و الحياه و الاختيار و غيرها، ففى الصورتين يكون تعذر الأمر مسقطا له لا العصيان بما هو.

و بعبارته اخرى: تكون الإطاعه فى الأوامر، و النواهي بموافقه الغرض، و حصول العصيان بنقض الغرض، و حيث إن الأمر تعلق بشىء يكون نفس امريته إطاعه له، و النهى تعلق بشىء يكون نفس امريته باعتبار كونه منهيا عصيانا له، تكون موافقه الغرض فى الأوامر بايجاد أى فرد من هذه الطبيعه واحدا أو متعددا فى صورته كون زمان الإتيان قابلا لإتيان الأفراد، و كذلك فى النواهي أيضا.

ص: ١١٩

فكما يمكن تعدد الطبيعة باعتبار تعدد الأفراد فى الأول كذا يمكن تعددها باعتباره فى الثانى، غاية الأمر حصول الغرض فى الأول موجب لسقوط الأمر بخلاف الثانى، فإنه نقض الغرض، و نقض الغرض لا يوجب سقوط النهى، بل ما هو المسقط، حصوله و هو عدم إتيان الطبيعة.

ثم لا يخفى أن لازم ما ذكرنا من معنى النهى - الذى هو عبارته عن الزجر عن الوجود - البعث الى العدم عقلا.

لا أقول: إنه أمر مستقل ببعث الى الوجود كما قد يتوهم، كما قد مرّ نظير التوهم المذكور من أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن الترك أم لا؟ و قد قلنا هناك: إن المراد من الاقتضاء هو أن لازم البعث الى الوجود الزجر عن العدم و هو متحد معه بنحو من الاتحاد، و هنا أيضا الزجر عن الوجود مستلزم للبعث الى الوجود عقلا.

بل أقول: حيث إن العقل يرى استحاله ارتفاع النقيضين ينتزع من الزجر عن الوجود، البعث الى نقيضه الذى هو العدم كما ينتزع من البعث الى الوجود، الزجر عن العدم دفعا لارتفاع النقيضين.

و يكفى فى دفع هذا التوهم - أعنى عدم لزوم ارتفاع النقيضين - أن يحكم العقل ببعثه الى الوجود المطلق من دون تقييد بقيد زائد.

فاندفع توهم النزاع فى أن متعلق الطلب فى النهى هل نفس أن لا- تفعل أو الكف؟ لأن القول بكون متعلق الطلب العدم مرهون بما ذكرنا من مخالفته لأحكام عقلائية، و أما اذا كان متعلقه الزجر عن الوجود فهو لا يقتضى إلا البعث الى نقيضه لما ذكرنا.

و أما الكف فهو عبارته عن العدم المقتيد بميل النفس الى فعله و لا يقتضيه، كما يخفى على المتأمل.

ص: ١٢٠

فى التَّعبدى و التَّوصلى

يظهر ممَّا ذكرنا عدم إمكان تقسيم النهى - كالأمر - الى التَّعبدى و التَّوصلى، فإنه لا يمكن على ما ذكرنا من معنى النهى، فإنَّ موافقته يكون بعدم ايجاد متعلِّقه، و العدم لا يتأثر عن تقييده بقصد الامتثال أو القربه، و وجود متعلِّقه و إن كان قابلا لأن يقيد إلَّا أنه موجب للعصيان، و هو غير مشروط بقصد القربه و الوجوب.

فصل فى جواز اجتماع الأمر و النهى

اشاره

و قبل الخوض فى المقصود لا- بدّ من بيان محلّ النزاع، و قد مرّ أنه لا بدّ فى تحقق التكليف و الأمر بالمعنى المصدري من تحقق إضافات ثلاثه: المكلف بالكسر و المكلف بالفتح و المكلف به، ففى صورته اتحادهما لا- شكّ و لا- شبهه فى امتناع اجتماع توجه التكليف الى الحيثيه المبعوث إليها التى هى عين الحيثيه المزجور عنها فى زمان واحد، بل استحالتها من الأحكام البديهيّه للعقل.

و إنما النزاع فى أنه اذا أمر المولى بحيثيه و نهى عن حيثيه اخرى فهل يشترط أن يكون بينهما تباين كلى أم يكفى أن يكون بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق؟ بناء عليه كما سيأتى إن شاء الله.

و بعبارة اخرى: هل يكون اجتماع الحيثيتين فى مجمع واحد فى ضمن فرد من أفرادهما باختيار العبد، مثل اجتماعهما فى لحاظ الأمر فى الاستحاله، فكما أنّ هذا مستحيل كذلك ذلك أم لا؟

و بعبارة ثالثه: كما اذا كان الوجه واحدا فتوجه الأمر إليه محال كذلك عند تعدّد الوجه و العنوان يكون محالا أيضا أم لا؟

فمحلّ النزاع هو ما ذكرنا، و لا دخل لشيء فى تحرير محلّ النزاع سوى ما ذكرنا و إن كان صاحب الكفايه أعلى الله مقامه قد ذكر مقدمات لتحريره التى جعل

ص: ١٢١

بعضها بل أكثرها من تنبيهات المسألة و كونها من ثمراتها أشبه.

مثلا- ذكر منها أنّ النزاع إنما هو فى محلّ و موضع تكون المصلحه و المفسده غير قاصرتين لشمولهما للمجمع بمعنى عدم قصور مقتضى الأمر و النهى عن شمول المجمع.

وفيه: أنه لا- دخل له لمحلّ النزاع فى شىء فإنه فى الإمكان و عدمه عقلا، فالقائلون بالامتناع يقولون بعدم الجواز بحيث لو وقع فى الشرع مورد يوهم ذلك لوجب تقييد أحدهما بالآخر، بخلاف القائلين بالجواز فإنهم يحملونه على ظاهره، فما ذكره إنما هو فى الثمره التى يترتب على محلّ النزاع لا أنّ له دخلا فيه، فتأمل جيدا.

و ربما بنى النزاع على القول بتعلّق الأمر بالطبيعه فيجوز أن يجرى النزاع فى جوازه و عدمه على وجه، أو يقال بناء عليه: لا نزاع فى جواز الاجتماع، و أمّا بناء على تعلّقه بالفرد فلا يجرى النزاع.

ولا- يخفى أنّ هذا المبني صحيح بالنسبه الى الثانى، لأنّ الفرد متشخص موجود فى الخارج و ليس له جهتان يتعلّق الامر باعتبار إحداهما، و النهى باعتبار الاخرى.

فتوهم أنه لا- فرق أيضا حينئذ فى جريان النزاع لإمكانه فى أنّ هذا الفرد المتحقق فى الخارج الذى تصدق عليه الطبيعتان إحداهما مأمور بها و ثانيهما منهى عنها مدفوع بأنّ معنى تعلّق الأمر أو النهى بالأفراد أنهما بتمام مشخصاتها متعلّقه للأمر، فاذا كان متعلّقا لأحدهما كذلك فيمتنع أن يتعلّق به الآخر كذلك.

فانقدح بما ذكرنا أنّ محلّ النزاع هو ما قلناه من أنه هل يلزم فى تعلّق الأمر شىء و النهى عن شىء أن يكون متعلّقاها متباينين أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ عمده ما استند إليه القائلون بالامتناع هو لزوم اجتماع الضدّين فى موضوع واحد، و مرادهم من الضدّين هو الوجوب و الحرمة

ص: ١٢٢

العارضان لمتعلقى الأمر و النهى، فإن اجتماعهما فى موضوع واحد محال بالضرورة.

و اجيب عنه بوجه: (الأول) الالتزام بتعدد الموضوع، فإن موضوع الأمر الصلاة و موضوع النهى الغضب، فلا يلزم الاجتماع المحال.

و اعترض عليه (١) بأن هذا صحيح على القول بأصالة الماهية، حيث إنها حينئذ متعدده. و أما على القول بأصالة الوجود فلا يصح فإن الوجود المتعلق للأمر و النهى واحد، فعاد المحذور.

(الثانى) الالتزام بتعلق الأمر بالطبيعه لا بالفرد.

و اعترض عليه بأن الأفراد عين الطبيعه كما هو التحقيق لا مقدمه لها كما توهم (٢)، فاذا تعلق بالطبيعه فكأنما تعلق بالأفراد.

(الثالث) أن الوجود و إن كان واحدا إنما أنه متبعض باعتبار الحثيتين، فبالحيثه الغصبيه منهى عنه، و بالحيثه الصلاتيه مأمور به، فإن الغضب عباره عن حركه فى مكان بغير إذن مالكه أو من له الإذن أو الكون فيه كذلك. و الصلاة ليست كذلك، بل هى عباره عن أفعال و أقوال و حركات و سكنات مخصوصه، و كون هذه الامور فى المكان، من لوازم وجودها لا أنها دخيله فى ماهيتها و حقيقتها كما لا يخفى.

و اعترض عليه بأن الوجود أمر وحدانى بسيط لا يتبعض فكيف يتصور فيه تعلق الأمر و النهى؟

و صاحب الكفايه أعلى الله مقامه حيث إنه قائل بالامتناع قد شيد أركان هذا الدليل و مهد له مقدمات أربعه:

(اولاها) تضاد الأحكام الخمسه فى مرتبه الفعلية.

١- المعترض صاحب الكفايه رحمه الله على ما هو ببالى، فراجع.

٢- لمتوهم صاحب القوانين عليه الرحمه على ما هو ببالى، فراجع.

ص: ١٢٣

(ثانيها) كون الوجود الخارجى الذى هو فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه متعلقا للأحكام دون الوجود اللفظى أو الذهنى.

(ثالثها) كون هذا الوجود الواحد بسيطا فلا يتبعض كما أشرنا إليه فى الاعتراض.

و توهم أن انتزاع المفهومين مستلزم لتعدد المنتزع منه فثبت التبعض مدفوع بالنقض بوجود البارى تعالى شأنه و عز اسمه، فإنه مع وحدته و بساطته من جميع الوجوه يصدق عليه المفاهيم المتعدده المختلفه كالعالم و القادر و الحى و غيرها من الصفات الكماليه.

(رابعها) عدم إمكان أن يكون للوجود الواحد ماهيتان، فإنها تابعه له وحده و تعددا ضروره أنها عباره عما يقال فى جواب ما هو، و جواب ما هو عباره عن ذاتيات الشىء، و الذات و الوجود واحد كما قرر فى محلّه.

فاذا تعلق أمر بشىء كان متعلق الأمر وجودا واحدا بسيطا، و اذا تعلق النهى بشىء كان متعلقه أيضا كذلك، فإما أن يجتمعا فهو باطل بمقتضى المقدمه الاولى، و إما أن يكون وجودهما اللفظى أو الذهنى متعلقهما فباطل بمقتضى المقدمه الثانيه، و إما أن يكون الأمر متعلقا ببعض هذا الوجود و النهى ببعضه الآخر فباطل بمقتضى الثالثه، و إما أن يكون تعلقهما باعتبار تعدد ماهيتها فباطل بمقتضى الرابعه، فثبت كون الاجتماع محالا، هذا.

و لكن التحقيق جواز الاجتماع، لأن الضدين أمران عرضيان حالان فى موضوع واحد على تقدير محال، و الوجوب و الحرمة ليستا كذلك فلم يمتنع اجتماعهما، لأن منشأ الاستحاله هو ذلك كما أشرنا إليه سابقا.

بيان ذلك يحتاج الى مزيد تفصيل فنقول- بعون الله تعالى:- الحكم إما أن كون بعثا أو زجرا أو ترخيصا، و كل من الأولين إما أكيد أو غير أكيد، فالأولان وجوب و الندب، و الثالث و الرابع الحرمة و الكراهه، و الخامس الإباحه.

ص: ١٢٤

فاذا بعث المولى مثلا عبده نحو فعل من الأفعال فله إضافات ثلاثة: (اولاها) بالنسبة الى الباعث نفسه، و هذه إضافة حقيقه قائمه بنفس المولى نحو القيام الصدورى. (ثانيتهما) الى المبعوث. (ثالثتها) الى المبعوث إليه.

و باعتبار هذه الإضافات يصح حمل هذه المحمولات (١) على موضوعاتها (٢).

و مناط صدق حملها عليها فى الكل أمر واحد، و هو الإضافة القائمه بنفس المولى، فبعين هذه الإضافة الى كل من الفعل و المكلف يصح (على سبيل اللف و النشر) حمل المبعوث و المبعوث إليه عليهما، و ليس وراء الإضافة القائمه بنفس المولى (٣) شىء آخر قائم- بالفعل و المكلف- حال فيهما. نعم لها نوع تعلق و إضافة إليهما، و لا يلزم من تعلقها بهما حلولهما فيهما و عروضهما عليهما، فإنه لا ملازمه بين تعلق شىء بشىء و بين عروضه عليه و حلوله فيه كما تجده فى تعلق القدره أو الإراده بشىء مستقل، فإنه يصدق عليه أنه مقدور أو مراد مع أن القدره و الإراده غير عارضتين عليهما، لأئذ المفروض عدم وجودهما و إنما يلزم وجود العرض قبل وجود معروضه، و هو محال.

فالوجوب و الحرمة المنتزعتين من الفعل المأمور به و المنهى عنه باعتبار إضافة البعث القائم بنفس المولى إليهما ليسا عرضين قائمين بمحلّهما و إلا يلزم بقائهما بعد وجوب الواجب أو الحرام و المفروض أنهما يسقطان بعده.

(فإن قلت:) يمكن عدم الوجوب و الحرمة قبلهما أيضا.

(قلنا:) يلزم حينئذ عدم استحقاق العصاه العقاب و هو باطل قطعاً. و بعبارة أوضح: اذا تعلق الأمر أو النهى بشىء ينتزع منه الواجب أو الحرام فقبل وجوده فى الخارج إما أن لا يكون الفعل متصفاً بالوجوب أو يكون متصفاً به، فعلى الأول

١- و هى: الباعث و المبعوث و المبعوث إليه.

٢- هى: المولى و الفعل و المكلف.

٣- فى الموالى العرفيه.

ص: ١٢٥

يلزم عدم كون العصاه مستحقين للعقاب، و على الثانى يلزم تقدم العرض على المعروض (١)، و كلاهما باطلان، فالقول بالامتناع إن كان مستندا الى لزوم اجتماع الضدين فقد ظهر بطلانه، فيكون الاجتماع جوازا و منعا تابعا لجواز الأمر مع النهى، فيجوز الاجتماع حيث يجوز الأمر مع النهى، و يمتنع حيث يمتنع.

فإن كان المدعى عدم جواز الأمر مطلقا مع النهى مطلقا فباطل قطعاً ضروره ملازمه بعض الأوامر مع بعض النواهي، مثل ملازمه الأمر بالشىء مع النهى عن ضده العام أو الخاص على رأى.

و إن (٢) كان المدعى عدم اجتماع الأمر الخاص مع النهى الخاص نقول: القدر المسلم من الامتناع ما اذا تعلق النهى بعين ما تعلق به الأمر فى زمان واحد، و غير هذه الصورة عين المدعى.

(إن قلت:) الأمر و إن تعلق بالطبيعه دون الأفراد إلا أنها تسرى إليها ليكون الفرد متعلقاً للبعث و الزجر ليجتمع الضدان.

(قلت:) الطبيعه و إن كانت تسرى الى الأفراد، إلا أن الأمر بها لا يسرى الى خصوصيات الأفراد، فلعل هذا منشأ توهم من ذهب الى الامتناع مع ذهابه الى تعلق الأحكام بالطبائع.

مثلاً- الأمر بإتيان إنسان لا يسرى الى خصوصيات موجوده فى أفراده كزيد عمرو و بكر و غيرها من الأفراد، و إن كان نفس (إنسان) سارياً إليها بحيث كلما أتى بواحد صدق أنه أتى (بإنسان) هذا.

مضافاً الى أن معنى الإطلاق على ما مرّ و سيجىء أيضاً إن شاء الله تعالى: أن تعلق الأمر مرسل من التقيد بالخصوصيات الفردية لا أن الطبيعه تكون مرآة الأفراد كى ينحل الأمر و النهى الى أوامر و نواهي، فحينئذ معنى كون الأمر متعلقاً

١- مع أنه على رأى المتأخرين من الطبيعيين وجود العرض عين وجود المعروض. (المقرّر).

٢- عطف على قوله مدّ ظله: «فإن كان المدعى».

ص: ١٢٦

بالطبيعه أنه اذا أتى بها يسقط الأمر كما ذكرنا آنفا.

و يمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه آخر أمتن و أوضح.

و هو أن الإرادة التشريعيه نظير الإراده التكوينيّه، فكما اذا أراد تكويننا ايجاد شىء مثلا- لا- يمكن أن تسرى هذه الإراده الى خصوصيات الأفراد- و لو كانت فى الخارج- محفوفه بها، مثلا اذا أراد الحركه الى مكان فتصادف فى الطريق وقوعه فى البئر لا يكون هذا الوقوع أيضا مرادا له بالبدهاه، فكذا الإراده التشريعيه التى هى إرادته المولى الفعل من الغير باختياره لا يمكن أن تتخلف عن المراد سعه و ضيقا.

و المفروض فى المقام تعلق الإراده التشريعيه بنفس الطبيعه، فكما اذا أتى بالصلاه مع خصوصيه كون المكان مرطوبا مثلا لا يكون خصوصيه المرطوبيه داخله فيها، فكذا اذا أتى بها مع خصوصيه مغصوبيه لا تكون خصوصيه المغصوبيه داخلها فيها، و هذا واضح جدًا لا محيص عنه، فاين الاجتماع هذا؟

مضافا الى النقض بما اذا علم بوجود مجىء العالم غدا و جهل بوجود مجىء العادل غدا فاتفق فى الغد مجىء عالم عادل، فيصدق على هذا الوجود الواحد الشخصى أنه معلوم له و مجهول له، فكما أن العلم و الجهل منشأ لانتزاع المعلوميه و المجهوليه مع أنه قد اجتمع و لا يضرب فكذا هنا الاجتماع فى صدق هذين العنوانين، هذا.

مضافا الى صدق الإطاعه و العصيان بالنسبه الى من كان مأمورا بالخياطه و منهيها عن التصرف فى مال الغير و لو كان فضاء.

و توهم أنه توصلى و الكلام إنما هو فى التبعدى مدفوع بأنه إن كان مناط الامتناع عدم إمكان صدور النهى عن حيثه مع الأمر بحيثه اخرى التى قد يتفق اجتماعها فى مجمع واحد فلا فرق حينئذ بينهما.

نعم، هنا كلام آخر و هو أنه اذا أمر المولى بأمر عبادى- سواء كان قصد

ص: ١٢٧

التقرب مأخوذاً في المأمور به، أو كان معتبراً في حصول الغرض على اختلاف الآراء- فهل يعتبر في حصول العباده و الامتثال أن يكون متعلقهما مجرداً عن كونه منطبقاً على عنوان المنهى عنه أم لا؟

و بعبارة اخرى: هل يشترط في الوجود الذي به يتحقق عنوان المأمور به العبادى أن لا يكون منها عنده من حيثه اخرى أم لا؟ فمن يقول بالاعتبار- كما ذهب إليه المشهور- يقول بطلانها، و من لا يقول فلا.

فانقذ بذلك أن ما نسب الى المشهور من القول بالامتناع ليس على ما ينبغي، لأن جماعه منهم- كالسيد المرتضى رحمه الله (١) في الناصريات- عنونوا هل يصح إتيان المأمور به بحيثه مع النهى عنه لحيثه اخرى؟ وكذلك الشيخ رحمه الله في الخلاف و المبسوط، و السيد أبو المكارم رحمه الله في الغنيه و المحقق رحمه الله في المعارج و غيرهم من القدماء.

و مثلوا لذلك بالصلاه في الدار المغصوبه و حكموا بعدم صحتها من حيث إن الوجود الواحد المبعوض لا يصح أن يتقرب به الى الله سبحانه، بل نسب في الناصريات القول بالصحة الى الفقهاء و أراد بهم فقهاء العامه.

فإن كان المراد من هذه النسبه (٢) قول المتقدمين من الاماميه فقد عرفت عدم عنوانهم هذه المسأله، و إن كان المراد قول العامه فقد عرفت نسبه السيد إليهم القول بالصحة (٣) فأين الشهره المدعاه!؟

نعم، في التوصلات لا بأس بحصول الامتثال لحصول الغرض كما لا يخفى.

تنبيهات

الأول: [على الجواز قبج الوجوب العيني باق]

قد علم مما ذكرنا أن اجتماع الأمر و النهى ليس ممتنعاً في مقام البعث

١- و قد نقل سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه عبارته في مجلس الدرس و لم أحفظها.

٢- نسبه الجواز الى الشهره.

٣- لاحظ الناصريات: المسأله ٨٠ من كتاب الصلاه.

ص: ١٢٨

و الزجر لأنّ الحيشه المبعوث إليها و المزجور عنها ليس فيهما إلاّ الحسن المحض و القبح المحض، فاذا وقع فى الوجود العيني يكون كل واحد منهما ملونا بلون الآخر فى جدول الآخر، فعلى هذا لا إشكال فى قبح الوجوب العيني مع الاتحاد اذا كان حيشه القبح غالبه على حيشه الحسن، سواء قلنا بالامتناع أو الجواز كما لا- إشكال فى قبحه الفعلى مطلقا، سواء كان عالما بأنه نهى عنه أم لا، و سواء رجحنا جانب المصلحه أم لا، و سواء كان له مندوحه أم لا.

إنما الكلام فيما اذا رجحنا جانب المصلحه و لم تكن له مندوحه، فربما توهم ابتناء قبحه الفاعلى و عدمه على الجواز و الامتناع.

فإن قيل بالأول فلا تراحم فيصحّ الفعل و يحصل الامتثال، و إن قيل بالثانى فيلاحظ أقوى المناطين.

لكن هذا التوهم فاسد، فإن الحسن و القبح و إن كان بالوجوه و الاعتبار لكنه يرجع الى ما بالذات، و المفروض أنّ الحيشه المبعوث إليها فى مقام شامخ النفس حسن محض لا شوب فيها مع القبح، و الحيشه المزجور عنها كذلك قبيحه.

ففى مقام الوجود العيني إن غلب جانب الحسن على جانب القبح و لم يكن معذورا فى فعله- كما اذا كان له مندوحه- فحينئذ يكون له القبح الفاعلى و إن لم يكن له القبح الفعلى بعد الكسر و الانكسار فى مقام الثبوت.

و إن كان معذورا كالجاهل القاصر بالحكم أو بالموضوع أو كان مضطرا فلا يكون له حينئذ القبح الفاعلى لعذره فلا يلام على هذا الفعل، فلا يكون مستحقا، فيصحّ عمله فيثاب عليه و إن كان له القبح الفعلى.

هذا اذا كان المأمور به أمرا عباديا لعدم كون الوجود العيني المتحد مع المبعوض مقربا و عباده له سبحانه، و أما اذا كان توصليا فيصحّ و يسقط الأمر مطلقا.

التنبيه الثاني: [عدم إمكان البعث و الزجر بالنسبة الى الحيشه الواحد حتى على الجواز فى زمان واحد]

لا إشكال فى عدم إمكان البعث و الزجر بالنسبة الى الحيشه

ص: ١٢٩

الواحدة في زمان واحد، لأنه هو اجتماع الضدين الذي هو تكليف محال لا تكليف بالمحال كما صرح به في المعالم، فإن الأمر و النهى عرضان قائمان بنفس الأمر.

و كذا لا إشكال في عدم إمكان توجه البعث و الزجر بالنسبة الى حيثيتين متساويتين في الصدق أو متلازمتين في الوجود أو عامين و المبعوث إليه أخص.

و إنما الكلام فيما اذا كان بينهما عموم و خصوص مطلق، و المزجور عنه أخص أو كانا عامين من وجه.

لا إشكال في جواز الأول كما ذكرناه مفضلاً.

و أما الثاني فربما يتخيل أنه مثله بتقريب أن الأمر بحيثه الأمور بها بحيث تكون تمام المتعلق لتحقيق المصلحة من الأمر بها، و لا يمكن تجاوز الأمر عما تحقق به المصلحة، و لا يمكن تقيده بشيء إلا بما يكون دخيلاً في تحقيقها، فلو قيد لا بما كان كذلك يكون هذا القيد جزافاً و لغواً، فلو تعلق الأمر بهذه الحيثية المقيده بكونها في دار الغير كالحياطة الأمور بها على الإطلاق و نهى عنها مقيده بعدم كونها في الدار المغصوبه فلو خاطها فيها امتثل، لأنه أتى بتمام المتعلق للأمر، و هو نفس الحياطة الأمور بها و عصى، لأنه أوجد هذا المتعلق في موضع ايجادها فيه مبغوض للمولى، و كل من أتى بما هو مبغوض له فانه عاص بالنسبة إليه، هذا.

لكن في النفس شيء، و هو أنه إما أن يكون النهى لمفسده في خصوص الحيثية الأمور بها أو في خصوص القيد أو في المجموع، و المفروض انتفاء الأولين فتعين الثالث، فحينئذ تكون الحيثية الأمور- بها التي تكون تمام المتعلق لتحقيق المصلحة- جزء العلة لتحقيق المفسده، فكما لا يمكن تعلق الأمر بشيء و النهى عن آخر مع كون كل واحد مستقلاً في تحقيق المصلحة و المفسده فكذا لا يمكن تعلق الأمر بشيء و النهى عن آخر دخيل في تحقق المفسده، لأن ما كان تمام العلة لشيء لا يمكن أن يكون جزء العلة لشيء ذلك الشيء، فالنار التي تكون

ص: ١٣٠

عَلَّه تامه لتحقق الحرارة لا يمكن أن تكون جزء عله لتحقق البروده.

و احتمال أن معنى إطلاق الأمر ليس أنه ينحلّ الى أوامر بالنسبه الى الأفراد بل معناه أنه يجرى لو أتى بالمأمور به فى ضمن أى فرد كان مسلّم، لكن كونه مجزيا فرع على بقاء المصلحه بالنسبه الى هذا الفرد المنهى عنه، بل يكشف أنها غير باقيه.

فدقيق النظر يقتضى عدم إمكان الاجتماع فى العموم و الخصوص بالمعنى المذكور مطلقا، لا فى التوصلات و لا فى العباديات.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ما ذكرت من عدم إمكان كون الشىء عله تامه مع المصلحه مع كونه جزء عله للمفسده مغالطه من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، فتأمل جيدا.

التنبيه الثالث: [لا فرق على الجواز بين الأمر الايجابى أو النهى الترميمى و بين الأمر الندبى و النهى التنزيهى]

اشاره

كل مورد جوّزنا فيه الاجتماع فى الأمر الايجابى و النهى الترميمى يجوز فى الأمر الندبى مع النهى الترميمى أو التنزيهى، أو الامر الندبى و النهى التنزيهى، فلا يصحّ العمل لو كان عباده إلّا فيما اذا كان النهى تنزيهيا حتى فى الصورة الأخيره، و لو كانت حرازه النهى غالبه على الكمال الحاصل بالمأمور به الندبى، فإنه لا يعتبر فى المستحبات فعليه الامر، و إلّا يلزم خروج نوعها عن الاستحباب باعتبار لحاظ الأهمّ فالأهمّ مع أن كل واحد منهما يقع مستحبا فيكفى فيه الامر الثانى؟ فتأمل.

و كيف كان، فقد استدّلوا للجواز بوقوعه فى العبادات المكروهه، و أدلّ دليل على إمكان الشىء و وقوعه بضميمه أن الأحكام بأسرها متضاده، فاذا وقع فى بعضها يكشف عن إمكان اجتماع الباقي، كلّ مع كلّ، فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء.

[دليل القائلين بامتناع الاجتماع]

و اجيب (١) عنه: (تاره إجمالا) بأنّ الدليل القاطع و البرهان الواضح لما دلّ

١- المجيب صاحب الكفايه رحمه الله.

ص: ١٣١

على امتناع شىء، فلا بدّ من أن يؤول ما جاء من الشرع على خلافه، فإنّ الظواهر لا تقاوم البراهين.

و يمكن أن يقال أيضا- مضافا الى ذلك:- إنّ غاية الأمر دلالة الدليل على صحة العبادات، و لا تلازم بينها و بين كونها مأمورا بها فعلا و المفروض أن النهى تنزيهى، و قد ذكرنا أنّ النهى التنزيهى غير مناف للحكم بالصحة.

(و اخرى) (١) تفصيلا بأنّ الموارد التى دلّ الدليل على اجتماعها على ثلاثة اقسام: (الأول) ما يكون بينهما عموم و خصوص من وجه كالصلاه و الكون فى مواضع التهمة. (الثانى) ما يكون بينهما عموم و خصوص مطلق. (الثالث) ما يكون ملازما.

أما الأولان فلا يحتاج الى تكلف دليل بناء على جواز الاجتماع فى كليهما.

و أما الثالث كصوم يوم عاشوراء و كالنوافل المبتدأه فى الأوقات المخصوصه، فجواز ذلك شرعا و وروده كذلك لا يكون دليلا على جواز الاجتماع لأنّ القولين متفقان على عدم جواز هذه الصورة، فلا بدّ من الجواب على القولين.

فقد أجب فى الكفايه بما حصّله: أنّ الأمر تعلق بما له مصلحة و النهى تعلق بما هو منطبق أو ملازم لعنوان يكون مصلحة تركه أكثر من مصلحة فعله، ففى الحقيقه تراحم المصلحتين، لا المصلحه و المفسده فمصلحة صوم يوم عاشوراء بقول مطلق محفوظه و إن لم يكن أمره فعليا لمزاحمتها لعنوان مخالفه العامه التى عدمها أهمّ من مصلحة الصوم منه بقرينه محافظه الأئمه عليهم السّلام على تركه فى ذلك اليوم.

و الحاصل: أنه قدّس سزه بدّل النهى بالأمر فجعلهما من قبيل تراحم المستحيين مع كون أحدهما أهمّ.

و فيه (أولا) أنه صحيح على مذاقه من أنّ النهى عباره عن الطلب المتعلّق

ص: ١٣٢

بالمنهَى عنه، و قد مرّ بيان فساده، و أنه يترتب عليه لوازم هو غير قائل بها.

(و ثانيا) لو قلنا: إنه و الطلب كالأمر إلّا أنه لا بدّ من متعلّق لهذا الطلب فإن كان صرف العدم فلا يمكن أن يصير متعلّقا له، فكما لا يصحّ أن يصير متعلّقا له كذا لا يمكن أن ينطبق عليه عنوان آخر، فإنّ نفس الأمر لهذا العنوان ليس إلّا العدم، فلو كان قابلا لأن ينطبق عليه عنوان آخر يصحّ أن يتعلّق به الأمر، فحيث لا يصحّ هذا لا يصحّ ذلك.

(و ثالثا) أنّ الأدلّة دلّت على أنّ الصوم بنفسه فيه حزازه و منقصه لفاعليه، لا لعنوان آخر.

و توهم أنّ ذلك للحذر عن كون الشىء - أعنى العدم - راجحا و مرجوحا مدفوع، بأنّ كون الشىء راجحا و مرجوحا يتصور على وجهين: (تاره) بأن يكون ذا مصلحه و مفسده. و بعبارة اخرى مشوبه بالمفسده. (و اخرى) بأنّ عدمه راجح بالرجحان الخالص و فعله راجح كذلك لكن أحدهما أقوى، و الدليل العقلي دلّ على امتناع الصورة الاولى دون الثانية.

(و رابعا) أنه يلزم من ذلك أنه لو ترك الصوم يوم عاشوراء يثاب عليه و ليس كذلك.

و يمكن الجواب عن أصل الاشكال (١) - بناء على جواز الاجتماع - أن وجود الصوم يوم عاشوراء أو النافله في الأوقات يترتب عليه عنوانان، احدهما ذو المصلحه، و ثانيهما ذو الحزازه و المنقصه، غايه الامر أقوائيه الثاني أسقط الأول عن فعله أمره مع بقاء مصلحته على ما كانت عليه، ففي الحقيقه المعنون الواحد له عنوانان وجوديان أحدهما اضعف من الآخر.

التنبيه الرابع: [حكم ما لو تَوَسَّطَ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ]

اشاره

لو تَوَسَّطَ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ فَهَلِ الْخُرُوجُ مَأْمُورٌ بِهِ وَ مِنْهَى

١- يعنى أصل الاشكال المتقدم من قوله مدّ ظله « و أما الثالث».

ص: ١٣٣

عنه فعلا كما ذهب إليه أبو هاشم (١) من المعتزلة و مال إليه المحقق القمي قدس سره؟ أو مأمور به فقط كما حكى عن الشيخ المحقق الأنصاري رحمه الله؟ أو حرام فعلا و لو لم يكن منهيًا عنه لكنه بالنهي السابق كما مال إليه صاحب الكفاية رحمه الله؟ أو مأمور به مع إجراء حكم المعصية عليه كما ذهب إليه بعض؟ وجوه و أقوال.

و توضیح المقام يحتاج الى بيان مقدمات:

الاولى: الاضطرار الى الحرام إما أن يكون رافعا للحرمة عقلا كما اذا سلب الاختيار، أو شرعا كما اذا اضطرَّ الى شرب الخمر، لحديث الرفع.

ثم على التقديرين إما أن يكون مضطرا الى ارتكاب محرّم بعينه أو أحد المحرمين، و الثاني إما أن يكونا متساويين في الحرمة كما و كيفا أو مختلفين فيهما.

لا كلام على الأول، و كذا على الثاني في جواز ارتكاب أحدهما المعين.

أما لو اختار أشدهما أو أكثرهما عددا لم يكن معذورا في ارتكاب ذلك، و هل يكون معذورا بالنسبة الى القدر المشترك بينهما أم لا؟ وجهان.

الثانية: الاضطرار الى الحرام إما أن يكون بفعل غير اختياري كما لو مرض أو اضطرَّ الى شرب الخمر أو بفعل اختياري، تاره يكون مباحا، و اخرى يكون حراما متحدا مع الحرام المضطرَّ إليه صنفا، كالزنا الموجب لحبسه في مكان مغصوب مثلا أو متحدا كذلك، لكن يكون مختلفا فردا كالسرقة الموجه كذلك، أو متحدا شخصا كما اذا كان الغضب حدوثا موجبا للحبس في مكان مغصوب.

و كل واحد منهما إما أن يكون مع الالتفات الى انجراره الى الحرام أو مع عدم التفاته الى ذلك أو تردده في ذلك.

١- الجبائي أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان ابن عفان، و يطلق عليه (يعنى الجبائي) على ابنه أبي هاشم عبد السلام بن محمد، و يقال لهما الجبائيان، و كلاهما من رؤساء المعتزلة (الى أن قال:). توفى الجبائي سنة ٣٠٣ هـ و ابنه أبو هاشم سنة ٣٢١ هـ (الكنى و الألقاب: ج ٢ ص ١٢٦).

ص: ۱۳۴

لا- إشكال في كون الاضطرار رافعا للحكم في صورته عدم الالتفات مطلقا، و أما في صورته الالتفات فيمكن أن يكون كذلك أيضا بضميمة أن الاضطرار الفعلي موجب للرفع، و المفروض أنه موجود.

لكن يقع البحث في أنه هل الحرمة باقيه أم لا؟ الأظهر الثاني، لأن رفع الحرمة إما أن يكون بالعقل أو دليل الرفع، و شىء منهما لا يدل على ارتفاع الحرمة.

الثالثة: أن الحرمة و الوجوب تابعان للمفاسد و المصالح الواقعية، فلو كان أحدهما غالبا على الآخر حكم بمقتضاه من الوجوب أو الحرمة، و حينئذ لو غلبت الحرمة لغلبه المفسده و اضطرّ الى فعله ارتفعت الحرمة الظاهرية و لم يوجب ذلك أن يؤثر ذلك الوجوب لأن رفعه لم يكن لفعله الحرمة بل لكون الفعل ذا مفسده، و المفروض في المقام كذلك، و ملاك كون الشىء غير واجب، هو مزاحمته بالمفسده لا بالحرمة التي هي حكم تكليفي كي يرتفع بارتفاعه.

فقول صاحب الكفايه قدس سره: إن الوجوب يعود بعد اضطراره الى الحرمة بملاكه الذي كان قبل الاضطرار مندفع.

و الحاصل: أنه اذا كان شىء له مصلحة و مفسده أقوى منها فلا محاله يكون حراما و مانعا من اقتضاء تلك المصلحة الوجوب، فاذا جاء الاضطرار رفع الحرمة و تبقى المانع لأنها لم تكن لأجل الحرمة، بل لكون هذا الفعل ذا مفسده أقوى، اللهم إلا أن يحدث مصلحة أقوى منها بعد الاضطرار.

ألا- ترى الى قوله تعالى: يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا(۱)، دلت الآية الشريفه على أن للخمر و الميسر مصلحة بحيث لو لم تكن مزاحمه بمفسده أقوى منها لكانت مقتضيه للرجحان، لا أقل من الندب، فاذا اضطرّ الى شربه لم يكن هذا الاضطرار موجبا لوجوبه أو استحبابه إلا أن يكون شربها بطبابة الأطباء الحاذقين - مثلا مع كونه

ص: ١٣٥

موجبا لبقاء النفس و تركها موجبا لهلاكها- فيجب حينئذ، و هذا غير ما نحن فيه، فتأمل جيدا.

اذا عرفت هذا فاعلم أنه لا إشكال في حرمه الدخول و لا في حرمه البقاء و لا في حرمه التصرفات العرضية.

و إنما الإشكال في الحركة التي تكون لخروجه منها بتمام الاحتمالات التي ذكرناها.

أما احتمال كونها واجبه (١)، ففيه أنه ما الفرق بين تصرف و تصرف، و لم صار الدخول حراما و الخروج واجبا مع كونهما متساويين في الغصبيه؟

و أما احتمال كونها حراما (٢) ففيه أن معنى كون شىء حراما أنه مبعوض.

و بعباره اخرى: يكون تركه واجبا مع أن تركه مستلزم للحرام، فكيف يصير واجبا؟

و أما احتمال كونه واجبا شرعا مع اجراء حكم المعصيه (٣) فغير سديد أيضا، فإن لازم جريان حكم المعصيه على شىء كونه مبعوضا فلا يمكن أن يصير واجبا.

و يحتمل احتمالا- خامسا- و إن لم يحتمله المحققون- و هو أنه أن يكون مأمورا به على سبيل الترتب بأن يقال: إن المولى يلاحظ المنهى عنه على نحو لو كان العبد عاصيا بالنسبه الى هذا النهى كان مأمورا بالخروج، كما فى وجوب إنقاذ الأخ المهم بعد عصيان الأمر الأهم كالابن مثلا.

لكن يبعده- الفرق بين المقام و بين مسأله الترتب، فإنه لو ترك الأهم و المهم كليهما كان عاصيا بعصيان واحد بخلاف المقام- مضافا الى أن المهم ثمه كان مطلوبا ذاتا دونه هنا.

فالأولى أن يقال فى دفع هذه العويصه: حيث إن الأمر دائر بين كون المعصيه

١- المحتمل المحقق الأنصارى قدس سزه.

٢- المحتمل صاحب الكفايه أعلى الله مقامه.

٣- المحتمل أبو هاشم و المحقق القمى عليه الرحمه.

ص: ١٣٦

قلیلاً أو كثيراً فالعقل یحکم بلزوم رفع الید عن الكثير، فیحکم بالحرمة الشرعیة و الوجوب العقلی المندک فی الحرمة الشرعیة(١).

و بعبارة اخرى: الوجوب العقلی(٢) منتزع من عدم جواز التصرف فی مال الغیر كما أن الأمر بالشئ ینهى عن ضده العام، و النهی عنه عین الأمر بضده.

و أما احتمال أن المقام نظیر شرب الخمر الموجب لحفظ النفس فی كونه واجبا مقدّمیا فقیاس مع الفارق، فإنّ حفظ النفس موجب لا یجاد مصلحه ملزمه أقوى من مفسده شرب الخمر، و قد قلنا: إنّ هذا غیر المقام الذی هو كون مجرد الاضطرار موجبا لوجوب ذلك، فافهم.

و أما قول الشیخ رحمه الله بأنّ الخروج عن دار الغضب بما هو لا یمکن أن یتعلّق به النهی إلاّ مقتیدا بالدخول و بعد الدخول لا یمکن النهی أيضاً، لعدم قدره علی ترك المنهی عنه.

و بعبارة اخرى: لا یمکن توجه النهی عن الخروج إلیه مطلقاً، لا قبل النهی لعدم وجود شرطه الذی هو الدخول، و لا بعده لاضطراره الی التصرف.

فمسلم إذا كان الخروج بعنوانه منهياً عنه، و لیس كذلك، فإنّ النهی تعلّق من الأول بالتصرف فی مال الغیر، فله فردان: التصرف الدخولی، و التصرف الخروجی.

و قد یجاب عن الشیخ رحمه الله بعدم كون التصرف الخروجی الذی هو ضدّ ترك الغضب مقدمه، فإنّ أحد الضدین وجوداً و عدماً، لا یمکن مقدمه للآخر.

و رد هذا الجواب بأنّ مراد الشیخ رحمه الله من الواجب الذی یمکن الخروج مقدمه له، هو تخلیص مال الغیر عن التصرف لا الكون فی خارج الأرض المغصوبه.

و فی الجواب و الردّ کلّیهما نظر.

١- یعنی بالنسبة الی الخروج من المكان المغصوب.

٢- یعنی بالنسبة الی التصرف.

ص: ١٣٧

أما فى الأول فالفرق بين مسأله الضدّ والمقام، فإنّ النزاع فى مسأله الضدّ هو أنه هل يكون وجود أحد الضدّين اللذين لا يمكن وجودهما معا فى زمان واحد، مقدمه لعدم الآخر أم لا يكون هنا إلّا المعيه فى التحقق؟ بمعنى أنّ وجود أحدهما مع عدم الآخر فمنع المقدميه حينئذ متّجه كما ذكرنا فى محلّه.

بخلاف المقام، فإنّ النزاع فيه هو أنه هل يجب الخروج الذى هو مقدّم زمانا على التخلّص من الغصب الذى هو متأخر زمانا أم لا؟ فحينئذ يمكن القول بمقدميه الخروج، فإنه لا يكون التصرف الخارجى مع ترك الغصب واردين على موضوع واحد فى زمان واحد، فلا يكون أحدهما مقدمه للآخر بخلاف مسأله الضدّين.

و أما فى الثانى فلاّ وجوب التخليص من أحكام الغصب الذى هو الاستيلاء على مال الغير، لا من أحكام التصرف فى مال الغير بغير إذنه أو مع نهيه، فإنّ بينهما عموما و خصوصا من وجه لصدق الثانى دون الأول فيما اذا ألقى فى ملك الغير من الخارج شىء و بالعكس فيما اذا لم يكن مستوليا، و صدقهما فى المتصرف و المفروض فى المقام أنّ التصرف وقع بغير إذن مالكة، لا أنه غصبه و استولى عليه ثم تصرف بعنوان الغصب كما هو واضح.

فصل فى دلالة النهى على الفساد

اشاره

اذا تعلّق النهى بعباده أو معامله فهل يدلّ على فسادهما أم لا؟ و بعبارة اخرى:

هل يقتضى النهى فسادهما أم لا؟ و قبل الخوض فى المقصود لا بدّ من بيان معنى الصحة و الفساد.

فاعلم أنّ كل شىء يوجد - سواء كان من الجواهر أو الأعراض، و سواء كان من الامور الأصليه أو الجعليه - يترقب منه أثر يترتب عليه الذى يتّصف بالعنوان المخصوص إن وجد منضمّا بذاك العنوان، فهو صحيح و إلّا ففساد.

ص: ١٣٨

مثلا اذا وجدت الصلاة كما هي و على ما هي عليها من اجتماعها للشرائط و فقدها للموانع فقد أوجدت عنوان الصلاة، فترتب عليها الآثار المترتبة كسقوط الإعادة و القضاء عند الفقيه، و موافقه الأمر أو الشريعة عند المتكلم، و التقرب الى الله سبحانه عند العارف بالله السالك إليه مثلا.

و إن كانت واجده لبعض الموانع أو فاقده لبعض الشرائط أو الأجزاء فلا يصدق عليها عنوان الصلاة، فلا ترتب الآثار و إن كان ما وجد متصفا بعنوان آخر غير ذلك العنوان ككونه تكبيرا أو قراءه أو تشهدا أو سلاما.

و من هنا يظهر كون ألفاظ العبادات و المعاملات أسامى للصحيح و تقسيمهم إياها بالصحيحه و الفاسده، مسامحه و مجاز.

فعلم مميّا ذكرنا أنّ ما وصف بالصحة و الفساد هو الموجود الخارجى، لكن لا- بعنوان أنه ذلك الموجود بل باعتبار أنه عنوان مخصوص، فمجموع التكبير و القراءه و الركوع و السجود و التشهد و السلام يوصف بالصحة باعتبار أنه صلاة لا- باعتبار أنه هذه الأفعال و الأقوال و يوصف بالفساد بهذا الاعتبار، فتعريفهم إياهما بما أشرنا إليه تعريف باللوازم.

و كذلك الكلام فى المعاملات التى عرفوا الصحة فيها بترتب الأثر، فإنّ المراد به ترتبه على ما يترقب منه من العنوان المطلوب، فلو صدق عرفا عليها ذلك العنوان مع عدم بعض الاجزاء أو وجود بعض الموانع فهو مسامحه.

تنبيه: كل موضوع لا يتصف بالصحة و الفساد

لا- يخفى عليك أنه ليس كل موضوع ذى أثر قابلا- لأن يتصف بالصحة و الفساد، فإنه ربما يوجد بعض العناوين لا يتصف بواحد منهما، بل الذى يتصف بهما هو ما يوجد بترقب ترتب الأثر اذا وجد على الوجه المترقب فهو صحيح، و اذا لم يوجد على ذلك الوجه المترقب ففساد، فمثل غسل الثوب و ملاقاه النجاسه

ص: ١٣٩

و الجنايات و الإتلافات الموجهه للضمان لا يكون على قسمين صحيح و فاسد، فتعريفهما بترتب الأثر و عدمه، ليس على ما ينبغي.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الامور الموجوده المترقبه الأثر على قسمين قسم لا- يكون منظورا فيه عند العقلاء بوجه من الوجوه إلا بنحو الآليه كالعقود و الإيقاعات مثلا، و قسم يكون معتبرا عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع، كغسل البدن الموجب لزوال الدناسة و كالعبادات على وجه.

و كيف كان، ترتب الآثار (تاره) يكون بنظرهم مستقلا من دون أن يكون للشرع مدخل فيه، كغسل الوجه المترتب عليه التبرّد، و لبس الثوب المترتب عليه المحفوظيه عن الحراره و البروده (و اخرى) يكون موقوفا على بيان كيفية إتيان العمل ليرتب عليه الأثر، و مورد البحث هو الثانى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن اقتضاء النهي فساد المنهَى عنه مطلقاً يعرف بوجهين:

اشاره

(أحدهما) الرجوع الى العرف فى فهمهم أن هذا الشىء مثلا دخيل فى تحقق المأمور به. مثلا اذا نهى المولى عن الصلاه فى الحرير يفهم منه عرفا مانعيه الحرير عن انعقاد الصلاه.

و بعباره اخرى أوضح: فكما اذا أمر بشىء مقيدا بقيد خاص يفهم اشتراطه به بحيث لولاه لم يوجد المقيد، فكذا اذا نهى عن شىء مقيدا بوجود شىء يفهم منه اشتراطه بعدمه كذلك، و هذا هو المراد من استدلال الحاجبى من العامه فى المختصر و الشيخ رحمه الله من الخاصه فى عدّه الاصول و صاحب المعالم و جماعه من المتأخرين بأن علماء الأمصار فى جميع الأعصار لا يزالون يستدلون بالنواهى على الفساد فيهما.

(ثانيهما)- و هو مخصوص بالعبادات بالمعنى الأخص- و هو أن النهى اذا تعلق بشىء يعتبر فى تحققه إتيانه على وجه القربه و الإطاعه يكون فاسدا من هذا الوجه، بخلاف ما اذا تعلق بغير العبادات بالمعنى الأخص، فلا يستلزم الفساد،

ص: ١٤٠

لأنّ المقصود فيه مطلق الوجود بأيّ نحو حصل، بل ربما لا يكون هناك أمر كى يجتمع المبعوض و المحبوب ليتوهم فساد كما لا يخفى.

و هذان الوجهان كما ترى متغايران موضوعا وجهه و مدّعا و منكرا، بمعنى أنّ القائلين بالفساد- استنادا الى الوجه الأول- ربما ينكرون الوجه الثانى، و كذا العكس.

و جهه البحث أيضا على الوجه الأول غير جهته على الوجه الثانى فإنّ الأول مستند الى عرف العقلاء، و الثانى الى اقتضاء التحريم الفساد كما بينا، فجعلهما واحدا و من واحد واحد- كما فعله- جماعه ليس على ما ينبغى كما لا يخفى.

فعلم أنّ استكشاف الفساد إنما هو من الوجهين المذكورين، فما نسب الى الشيخ عليه الرحمه من ناحيه بعض مقررى بحثه من استكشافه أيضا بتعلقه بالأثر الحاصل من المسبّب ككون ثمن العذره سحتا المستكشف منه فساد المعامله الواقعه عليها بعيد جدا، فإنه لم يتعلّق بالمعامله بوجه من الوجوه.

و كذا استكشافه من تعلق النهى بالسبب كما فى البيع وقت النداء، حيث إنّ النهى لم يتعلّق بالانتقال، بل بالإيجاب و القبول المفوّتين للجمعه بعيد أيضا، لرجوعه الى مبعوضيته أو الاشتغال بالتجاره فى هذا الوقت، و يرجع بالآخره الى حرمه المسبّب. غايه الأمر تكون حرمة (تاره) إحداثا كما فى البيع وقت النداء (و اخرى) إحداثا و إبقاء كما فى بيع العبد المسلم أو المصحف من الكافر، فلا فرق بينهما، فعدهما مستقلّين كما ترى.

و هنا وجوه أخر تكشف بها الفساد:

(منها) ما عن الشيخ الأنصارى رحمه الله- على ما نسبه اليه مقرّر و بحثه- و هو أنّ النهى يكون راجعا الى تقييد إطلاقات أدلّه صحه البيع. و هذا الوجه كالوجه الذى ذكرناه، مشروط بتوجّه النهى الى الأسباب.

ص: ١٤١

(و منها) ما نسب إليه رحمه الله أيضا، و هو أنه إن قلنا بأن تأثير الأسباب في المسببات عقلي فالنواهي المتوجهة الى الأسباب لا تدل على الفساد، و إن قلنا إنه جعلى و إمضائى فهو يكشف عن فسادها.

(و منها) ما ينسب الى بعض الأعاظم رحمه الله، و هو أن المكلف بعد ورود النهى محجور شرعا فلا يصح البيع، لأن شرط صحة المعاملة عدم كون المتعاقدين محجورين، هذا.

و الذى يقتضيه التدبّر و التعمق أن النهى المولوى يتعلّق بما هو منظور بما هو عند العقلاء مع قطع النظر عن النهى، و حيث إن الأسباب بما هي ليست منظوره إلّا عنوان الآليه فليست مطلوبه، فلا تعلّق للنهى بها.

و كذا المسببات الاعتباريه كالملكيه و الزوجيه ليست بنفسها مطلوبه، فإن الملكيه الاعتباريه غير مفيده ما لم ينضم إليها ترتب الآثار، فالمقصود بالأصالة عند العقلاء من المعاملات ترتب الآثار الذى هو فى المرتبه الثالثه فى اعتبارهم، فالنهى المولوى يتعلّق به لا غير، فهو لا غير، غير مبغوض، و لا معنى للمبغوضيه إلّا عدم وقوعه عند الشارع، فإن الاعتبار العرفيه إنما تفيد اذا انضم إليه إمضاء الشارع المستكشف بالتصريح أو عدم الردع، فاذا صرح بمبغوضيته فلا جرم يحكم بعدم وقوعه عنده.

و ربما استدلل للفساد بما رواه - كما فى الوسائل - محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن عمر بن أذينة عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذاك الى سيده، إن شاء أجازته، و إن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله، إن الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، و لا تحل له إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده، فاذا أجازته فهو له جائز (١).

١- الوسائل: باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام ح ١ ج ١٤ ص ٥٢٣.

ص: ١٤٢

فإنه رتب الحكم على الفساد المستفاد من مفهومه على عصيان الله تعالى، فيفهم أن العصيان ملازم للفساد.

و هذا الاستدلال مبنئ على أن حكمه عليه السلام بالفساد عند كونه عصيانا له تعالى من الاحكام المولويه دون الارشاديه.

مع أن الظاهر أنه عليه السلام أراد الرد على فقهاء العامة، فإنهم زعموا أنه معصيه له تعالى، فتبه عليه السلام على أنه ليس الأمر كذلك بل إنما عصي سيده فقط، هذا.

مضافا الى أنه ليس المراد بالعصيان إتيان ما هو مبغوض له تعالى، وإلا فلا يصح نفيه عليه السلام إياه، لأن معصيه السيد أيضا عصيان لله تعالى، باعتبار أن وجوب إطاعه السيد على العبد حكم من أحكام الله تعالى.

بل المراد به تمرد العبد و خروجه عن رسم العبوديه بالنسبه الى مولاه فقط، فإنه تصرف بما يغير حالاته و كيفيه تعيشه كوجوب نفقه زوجته و تقليل عمله لمولاه، فيرجع الى ما ذكرنا من أنه إن كان الشئ مبغوضا بسنخه و نوعه لا بشخصه فهو ملازم للفساد من حيث إن مبغوضيته بلحاظ ترتب آثاره، فاذا كان مبغوضا لم يحصل شرعا، فلم يقع عرفا أيضا، لأن تنفيذ الأحكام العرفيه منوط بامضاء الشارع كما لا يخفى.

فتحصّل مما ذكرنا: أن النزاع في موضعين: (أحدهما) هل التحريم مطلقا من أي سبب كان - من قول صريح أو غيره، و فعل و إشارة و كناية، و غيرها المستفاد من الأخبار و الإجماع و العقل الدالين على التحريم - ملازم للفساد أم لا؟

(ثانيهما) هل النواهي في المعاملات و العبادات تدل على الحرمة أو الفساد؟

و على الأول يكون من صغريات البحث الأول، و ليس بينهما جامع، فإن الأول عقلي و الثاني لفظي.

فترديد بعض الأعاظم (١) أعلى الله مقامه بأن المسألة هل هي عقليه أو لفظيه

١- هو صاحب الكفايه المرحوم المحقق الآخوند الخراساني.

ص: ١٤٣

ليس في محلّه، بل يقال: إنها عقليه بالنسبه الى بعض الموارد، و لفظيه بالنسبه الى بعض الموارد الأخر، فافهم.

و نظير الروايه- المتقدمه في الاستدلال بها، و ما يرد عليها- ما رواه موسى بن بكر الواسطي عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ثم أطلع على ذلك مولاه، قال: ذلك لمولاه إن شاء فزق بينهما، و إن شاء أجاز نكاحهما، فإن فزق بينهما فللمرأه ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقها كثيرا، و إن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول (الى أن قال عليه السلام): و ليس بعاص لله، و إنما عصى سيده و لم يعص الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه من نكاح في عدّه و أشباهه(١).

بل يمكن أن يقال: إن هذه الروايه هي التي رواها ابن أذينة عن زراره. غايه الأمر قد نقل ابن أذينة بعضها و أسقط بعضها الآخر، و هكذا موسى بن بكر أيضا قد نقل بعضها و أسقط بعضها الآخر.

نعم، هنا روايه اخرى يمكن استشمام الحكم منها. و هي ما رواه عبد الرحمن ابن الحجاج عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير إذن مولاه أ عاص لله؟ قال عليه السلام: عاص لمولاه، قلت: حرام هو؟ قال: ما أزعم أنه حرام و نوله (و قل له- خ ل) أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه(٢).

و أما الاستدلال عليه بما رواه الصدوق رحمه الله باسناده عن أبي العباس البقباق، و الكليني عنه أيضا، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يتزوج الرجل بالأمه بغير علم أهلها؟ قال عليه السلام: هو زنا، إن الله يقول: فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ(٣). فلا- دلالة فيها على المطلوب أصلا(٤).

١- الوسائل: باب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإماء ح ٢ ج ١٤ ص ٥٢٥.

٢- الوسائل: باب ٢٣ من أبواب نكاح العبيد و الإماء ج ١٤ ص ٥٢٢ ح ٢.

٣- الوسائل: باب ٢٩ من أبواب نكاح العبيد و الإماء ج ١٤ ص ٥٢٧ ح ١.

٤- هكذا أفاده سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظله، لكن يمكن أن يقال: إنها تدلّ صريحا على أنّ تزويج الرجل أمه الغير بغير إذن مولاه محرّم، فاذا أوقع العقد على هذا المحرم يقع فاسدا، فتدلّ- مع إلغاء الخصوصيه- على أنّ كل عقد وقع محرّما لا تترتب عليه الآثار الصحيحه إلّا أن يقال: إنّ من شرط وقوع العقد على أمه الغير صحيحا إذن مولاه، فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط، و هذا لا دخل له بالمقام أصلا، فتأمل. (المقرّر عفى عنه).

خاتمه :ه مكايه عن أبي حنيفه من أن النهى يقتضى الصّحه

حكى عن أبي حنيفه القول بدلاله النهى على الصّحه.

وقد يوجه بأن كل شىء يكون مأمورا به أو منهيًا عنه يكشف عن صدق عنوان الموضوع عليه، لأن الأوامر والنواهي لا تكون محققه لموضوعاتها، فتوجه الأمر والنهى على شىء فرع صدق هذا العنوان مع قطع النظر عن الأمر والنهى، فكما اذا أمر بشىء يكشف عن صدق هذا العنوان، كذا اذا نهى عنه يكشف عن صدقه أيضا، فاذا أمر بالصوم يكشف منه أن ما أمر به المولى يكون مصداقا صحيحا للمأمور به.

و بعباره اخرى: المأمور به هو الصوم، و اذا نهى عنه يكشف منه على أن ما نهى عنه يكون مصداقا للمنهى عنه.

و بعباره ثالثه: المنهى عنه هو الصوم و هو المطلوب.

و الجواب منع الملازمه بين صدق العنوان و اتصافه بالصّحه بمعنى ترتب الآثار التى من جملتها التقرب إليه سبحانه و تعالى و سقوط الأمر او الإعادة. نعم يصدق عليه أنه صوم مثلا مسامحه و تجوزا، كما لا يخفى.

و المفروض أنه ليس مأمورا بإيجاد مسمى العنوان، بل المأمور به هو العنوان الصحيح، و الحمد لله.

فصل فى المفهوم و المنطوق

[المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا الدلالة]

لا إشكال فى أنهما من صفات المدلول لا الدلالة، فتعبير بعضهم بالدلالة المفهوميه أو المنطوقيه من قبيل الوصف بحال المتعلق أى مدلولها منطوقى أو مفهومى.

و لا إشكال أيضا فى أن منشأ اختلافهما اختلاف نحو الدلالة، بمعنى أن كيفية الدلالة المنطوقيه غير الدلالة المفهوميه.

و إنما الكلام فى تمييز و تشخيص الكيفيتين، فقد يقال فى مقام التحقيق: إنه لا- إشكال فى أن الدلالة المطابقيه و التضمنيه من المنطوق، و أما الالتزاميه فهى على قسمين: (الأول) ما هو اصطلاح المنطوقيين، أعنى المدلول الالتزامى للمفردات.

(و الثانى) ما هو اصطلاح الاصوليين، أعنى المدلول الالتزامى للمركبات.

أما الاولى فداخله فى المنطوق قطعا، لأن المراد به التكلم به و لو كان محل نطقه ملزوم المعنى، فكما اذا نطق بما هو متضمن للمعنى يصدق أنه منطوق فكذا اذا نطق بما هو مستلزم لمعنى بصدق أنه منطوق.

و الفرق بين الاصطلاحين أن الأول ما يكون خارجا عن ماهيه لكنه لازم

ص: ١٤٦

لوجودها الذهني - سواء كان لازما خارجا أيضا أم لا كالعمى بالنسبة الى البصير، حيث إنه لازم له مع أنه ممتنع الاجتماع خارجا مع العمى - و الثاني ما يكون لازما للوجود الخارجى للملزم - سواء كان لازما ذهنيا أم لا - مثلا هيئه (زيد قائم) التى هى مركبة من دوال ثلاث على مداليل ثلاثة: (الأول) الموضوع و هو زيد الدال على ذاته. (الثانى) المحمول و هو قائم الدال على ذات ثبت له القيام. (الثالث) النسبة الداله على انتساب القيام الى زيد على وضع خاص.

يلاحظ انتساب أجزاء هذه الهيئه الى نفسها (تاره) و بهذا الاعتبار يسمى وضع تمام المقوله، و انتسابها الى خارجها (اخرى) و بهذا الاعتبار يسمى وضع بعض المقوله.

فمجموع الدوال الثلاث دل على مجموع هذا الوضع، بمعنى أنه اذا وجد فى الخارج تمام هذه الهيئه يوجد أجزاءها أيضا قطعاً و لا يلزم من تصوّر المجموع من حيث هو، تصوّر أجزائها لغفله الذهن كثيرا عن تصوّر الأجزاء، فبين المعنيين عموم من وجه.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام فى الالتزام بالمعنى الثانى و هو اصطلاح الاصوليين دون الأول و هو اصطلاح المنطقيين.

[هل المدلول الالتزامى داخل فى المنطوق؟]

فنقول: المدلول الالتزامى فى المركبات - بالبين بالمعنى الأخص - داخل فى المنطوق، لما ذكرنا آنفا و أما البين بالمعنى الأعم فهو داخل فى المفهوم على ما قيل و نسب أيضا الى الشيخ الأنصارى رحمه الله على ما حكى عن بعض مقررى بحثه.

إن قيل: إن الكلى مستلزم للجزء، فاللفظ الدال على الكلى على الجزء بالمنطوق، فإين المفهوم؟ قلت: الكلى مستلزم للجزء خارجا لا تصوّرا كما قلنا من أنّ المتكلم قد لا يتصوّر الجزء حين التكلم.

فانقدح أنّ المعنى المطابقى و التضمينى و الالتزامى البين بالمعنى الأخص داخل فى المنطوق، و الالتزامى البين بالمعنى الأعم داخل فى المفهوم.

ص: ١٤٧

لكن الإنصاف أن هذا أيضا إحالة على المجهول، لأنّ الكلام فى تشخيص هذه المعانى و تمييزها، لأنّ الكلام فيما اذا صدر من المتكلم كلام له مفهوم بحيث يمكن الاحتجاج به على ثبوت المدعى كما فى المنطوق، و هذا ليس كذلك.

و يمكن أن يقال- فى مقام التحقيق:- إنّ التدبّر فى كلمات المتقدمين من الاصوليين يعطى أنه اذا كان مضمون الجملة الشرطيه غير متضمّن إلّا لعلّيه الشرط للجزاء من دون قيد زائد فليس له مفهوم، مثل قول الطبيب للمريض: إن شربت السقمونيا فهو مسهل، فإنّ القضيّه تصير عند الانحلال هكذا: السقمونيا مسهل، و لا يكون قيدا زائدا على الموضوع و المحمول، نظير قوله عليه السّلام- بعد سؤال الراوى عن غدیر ماء وقع فيه الكلاب و العذره مثلا:- «الماء اذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء»^(١) حيث إنّ الموضوع و المحمول فى هذه القضيّه عباره عن الماء و تنجسه أو عدم تنجسه و بلوغ الماء قدر الكز قيد زائد عليهما، فيمكن حينئذ أن يقال: إنّ له مفهوما.

فانقح بذلك أنّ ما يقال^(٢) من أنّ النزاع فى ثبوت المفهوم و عدمه- لا فى حجّيته و عدمها مع فرض الثبوت- ليس على ما ينبغى، لأنّنا قد بيّنا أنّ ما كان من قبيل الثانى- أعنى اشتماله على قيد زائد- فالمفهوم ثابت له حذرا عن لزوم لغويه القيد الزائد، و يعلم ذلك بعد المراجعة الى استدلالاتهم على الانتفاء عند الانتفاء فى مفهوم الشرط و الوصف و الغايه.

و لهذا استدلل السيد المرتضى رحمه الله على عدم الدلاله بإمكان قيام قيد آخر مقام القيد الأول و استشهد بقوله تعالى: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ امْرَأَتَانِ الْآيَه^(٣) حيث تقوم امرأتان مقام الشاهد الواحد، و عند فقدهما يقوم يمين المدعى مقامهما.

١- راجع الوسائل: باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١ ص ١١٧ ح ١.

٢- كما فى الكفايه.

٣- البقره: ٢٨٢.

ص: ١٤٨

و لم ينكر السيد رحمه الله و من تبعه دلالة القيد على المفهوم، بل ردّه بما ذكره فيستكشف الإجماع على ثبوت المفهوم، و كلامهم إنما هو فى حجّيته و عدمها.

و بعبارة اخرى أوضح: إنّ أهل العرف يفهمون هذا المعنى من مفهوم هذا الكلام مثلا، و إنما الكلام فى أنّ هذا الفهم العرفى حجه بحيث يصير عذرا للمتكلم فى مؤاخذته عند عدم العمل بمقتضى هذا المفهوم أم لا؟ و معذرا للمخاطب مع العمل به أم لا؟

و الحاصل: أنّ المفهوم عبارة عن كون الكلام بحيث لو لم يدلّ على هذا المعنى لزم لغويه القيد الزائد.

فقول بعض الأعظم (١): «هو حكم إنشائيّ أو إخباريّ تستتبعه خصوصيه المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيه و لو بقرينه الحكم، و كان يلزمه لذلك وافقه الايجاب و السلب أو خالفه» لم نفهم معناه. فإنه إن كان المراد أنّ الخصوصيه داخله فى المعنى فهو بنفسه مستتبع للمفهوم دون الخصوصيه، و إن كانت خارجه عنه فلا نسلم أنّ فى المعنى دائما خصوصيه بها يستتبع المفهوم.

و لعلّه لذا أعرض عن هذا التعريف بعض الأعظم (٢) و عرّفه بأنه مدلول التزامى باللزوم البين بالمعنى الأخصّ الذى تصوّر الملزوم فيه كاف لتصوّر اللازم.

و أما دلالة الإشاره و الاقتضاء و التنبيه فسماها بالمدلول السياقى، فحينئذ يرد عليه أنه يلزم أن تكون المداليل أربعه: المنطوق، و هو المعنى المطابقى و التضمنى.

و المفهوم، و هو اللزوم البين بالمعنى الأخص. و المدلول السياقى، و هو التنبيه و الإشاره و الاقتضاء، و يكون البين بالمعنى الأعم. و الغير البين بالمعنى الأعمّ قسما رابعا، و هو خلاف اصطلاح القوم كما لا يخفى.

و كيف كان، فالأنسب ما اختاره المتقدمون، و هو أنّ المفهوم مستفاد من مجرّد

١- هو المحقق الآخوند ملاً محمّد كاظم الخراسانى صاحب الكفايه أعلى الله مقامه.

٢- لعلّ المراد المحقق المعروف بالاصولى الحاج آقا ضياء العراقى رحمه الله.

ص: ١٤٩

ذكر القيد، سواء كان شرطاً أو وصفاً أو غايةً ونحوها من القيود والأوصاف، و أنها تدلّ على الثبوت عند الثبوت، و أنّ لها دخلاً في ثبوت الحكم وجوداً.

و بعبارة أخرى: الموضوع في القضية الشرطية في نحو قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» هو زيد الجائي لا أنّ المجيء عله لوجوب إكرام زيد كما اختاره جماعه من المتأخرين، فإنهم يبحثون في كون العله المستفاده من الشرط هل هي عله تامه أو غير تامه، المستكشف منه أنّ كون الشرط عله في الجملة مفروغ عنه و النزاع في خصوصيتها. نعم لا يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، اللهمّ إلّا بالنسبه الى هذا الحكم، فمعنى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» أنّ وجوب الإكرام الثابت لزيد الجائي منتف عند انتفاء القيد لا مطلق وجوبه، فافهم.

ثم لا يذهب عليك أنّ هذه الدلاله من دلالة التكلم لا من دلالة الكلام، بمعنى أنّ الأصل العقلاني كما يقتضى كون التكلم لأجل الدلاله حذراً من لزوم اللغويه كذلك يقتضى بالنسبه الى أجزائه.

و بعبارة أخرى: كما أنّ أصل الكلام يحمل عند العقلاء على إرادته معنى في الجملة، كذلك أجزائه التي من جملتها هذا القيد و أما الانتفاء عند الانتفاء فدفع محذور اللغويه غير محتاج إليه فيحتاج الى دليل آخر.

و أما بناء على ما اختاره المتأخرون من استفادته المفهوم من كون الشرط عله تامه منحصره مع الوجوه التي ذكروها في محله، فلا يسمن ولا يغنى من جوع.

تتميم: [لا نزاع في انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد]

لا نزاع في انتفاء شخص الحكم الذي أوجده المتكلم - بنفس هذا الكلام - عند انتفاء القيد كما هو ظاهر، فلو قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» فقد أوجد الوجوب المتعلق بإكرام زيد الجائي، فلا يتصور حينئذ بقاء الحكم بعد انتفاء القيد شخصاً أو سنخاً، و عليه يحمل الأوقاف و الأقارير و الوصايا و أمثالها ممّا يكون

ص: ١٥٠

وجود الحكم بنفس ايجاده.

و أما اذا حكي بهذا الكلام عن حكم واقعي ثابت في نفس الأمر- سواء كانت حكايته بالكلام الإنشائي أو الإخباري- فقد نقل أنه لا كلام أيضا في انتفاء شخص الحكم.

و إنما الكلام في انتفاء سنخه و نوعه، من أنه هل ينتفى بانتفاء قيده أم لا؟

و على الثاني فهل المراد بقاء وجوده أو ماهيته؟ و على الثاني يمكن أن يستشكل أن المتكلم كيف يوجد الماهية بما هي كى تبقى عند انتفاء قيدها؟ بل الماهية من حيث هي لا إطلاق فيها و لا تقييد، فإنها ليست إلّا هي.

مع أنه كيف يعقل كون الوجود علّه للماهية و قد قرّر في موضعه أن الوجود لا- يكون علّه إلّا للوجود(١) فإنه متأخر عنها طبعاً، و المتأخر بما هو متأخر لا يمكن أن يكون علّه للمتقدم كما هو ظاهر.

و كيف كان، فقد علّل لانتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده بوجهين: (أحدهما) ما نسب الى بعض مقرّري بحث الشيخ الأنصاري رحمه الله من عدم دلالة الكلام على الحكم بعد انتفاء القيد، بل الحكم ينتفى بمجرد انتهاء الكلام. (ثانيهما) ما عن الكفاية من أن الانتفاء عند انتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده.

و يرد على الأول أن لا يزم هذا الكلام كون الحكم تابعا حدوثا و بقاء للكلام، و ليس كذلك، بل هو أمر واقعي يكشف عنه بهذا الكلام، فوجوده ثابت قارّ غير تابع لوجود الكلام، و لذا يرى المخاطب نفسه مكلفا بهذا الفعل حتى بعد تمام الكلام.

و يرد على الثاني أنه غير مناسب لما اختاره في المفهوم تبعا لجماعه من المتأخرين من كون الشرط علّه للحكم، فإنه حينئذ ليس جزء للموضوع، لأنّ كون شىء جزء لشىء يقتضى معيتهما وجودا، و كونه علّه له يقتضى تقدمه على المعلول، فلا تجتمع الجزئية مع العلية تصوّرا.

١- العبارة موهمة لعدم إمكان سيروره الوجود علّه للعدم، و ليس المراد ذلك، فلا تغفل.

ص: ١٥١

و كيف كان، فلا- نتعقل الفرق هاهنا بين كون(١) الحكم شخصا أو سنخا، بل لا معنى لسنخيته، فإنّ وجوب إكرام زيد عند مجيئه حكم شخصي ينتفى بانتفاء قيده، سواء قلنا في استفادته المفهوم بمقاله المتقدمين بالنحو الذي ذكرنا أو المتأخرين.

أما على الأول فإنّ الموضوع على قولهم «إكرام زيد» المقيّد بالمجىء .

و بعبارة اخرى: الموضوع مقيّد، و الوجوب المحمول على هذا المقيّد شخصي ينتفى بانتفاء المجىء قطعاً.

و أما على الثاني فإنّ القيد عندهم علّه للحكم الشخصي فبانتفاء قيده الذى هو العله ينتفى المعلول.

و الحاصل: أنّ الحكم المنشأ شخصي، و لا نعرف معنى كونه سنخا و نوعاً أو فرداً من السنخ، كما لا يخفى.

فصل [: هل يتعدّد المشروط عند تعدّد الشرط؟]

لا- يخفى عليك أنّ تعدّد الشرط تاره يكون بحيث يمكن معه تعدّد المشروط، و اخرى يكون بحيث لا- يمكن. و الأول داخل في المسألة كما سيأتى إن شاء الله، و الثاني يمكن أن يكون في مقام الثبوت على أحد أنحاء أربعه.

مثلاً- اذا قال المولى: «اذا خفى الأذان فقصّر، و اذا خفى الجدران فقصّر» فإما أن يخصّص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، أو أنه لا مفهوم لهما، أو يكون أحد المنطوقين قيّداً للآخر بحيث لو لم يجتمعا معا لم يتحقّق الجزاء، أو يكون الشرط شيئاً ثالثاً يكشف عنه بواحد منهما.

و أما في مقام الإثبات و الاستظهار فيبعد الثاني أنّ المتكلم لما كان في مقام التحديد فاحتمال عدم وجود المفهوم بعيد جداً.

و يبعد الثالث أيضاً أنه بعيد عن ذهن أهل العرف، فإنّ السائل لو سأل

١- من قبيل إضافته الكون الى اسمه.

ص: ١٥٢

الامام عليه السلام عن ذلك و أجابه عليه السلام بأحد الشرطين لم يفهم منه إلا استقلاله كل منهما لوجود الجزاء.
و يبيد الرابع أيضا أنه خلاف ظاهر القضية الشرطية التي مفادها كون الشرط بنفسه علّة للجزاء و أنه لا يجمع شرطا آخر.
فأظهر الاحتمالات الأول.

و أما احتمال كون أحدهما مخصّصا للآخر و بقاء الآخر على إطلاقه فرجم بالغيب كما لا يخفى.

و أما القسم الأول المشار إليه، و هو أن تعدّد الشرط هل يوجب تعدّد الجزاء؟

فهذا البحث يفارق عن البحث السابق من وجهين (الأول) أنه كان متفرّعا على القول بالمفهوم بخلاف هذا البحث. (و الثاني) أنّ البحث السابق بعد الفراغ عن عدم إمكان تعدّد الجزاء، و هذا البحث بعد إمكان تعدّد الجزاء ثبوتا، و إنما يبحث في مقام الإثبات.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه هل تقتضى الأسباب المتكثّرة إيجابيات متعدّدة أم يكتفى بإيجاب واحد؟ و على الأول هل يمكن إتيانها بإيجاد واحد أم لا بدّ من ايجادات متعدّدة، و الثاني يعبر عنه بتداخل الأسباب، و الثالث بتداخل المسبّبات، و لا فرق في هذا النوع من النزاع بين اتحاد الجنس و اختلافه كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد استدللّ للقول بعدم التداخل الذي هو منسوب الى المشهور في مثل قولنا «إذا نمت فتوضأ، و إذا بليت فتوضأ» بظهور القضية الشرطية في الحدوث عند الوجود، أى حدوث الجزاء عند وجود الشرط، فلو لم يحمل على ذلك- بأن حمل على ثبوت الوجود عند وجود الشرط الثاني أو تأكّده عنده أو كونه غير مؤثر أصلا- كان خلاف الظاهر.

و إطلاق متعلّق الأمر لا يصار إليه بعد كون ظهور القضية الشرطية بيانا له، و من مقدمات جواز التمسك بالإطلاق عدم كون المتكلم في مقام البيان.

و على تقدير تسليم المعارضه فتقييد إطلاق الجزاء أولى، لأنّ إطلاقه

ص: ١٥٣

مقدمات الحكمه، و إطلاق الشرطيه بحسب الوضع، فهو مقدم باعتبار أنّ دلالتة الوضعيه أقوى من غيرها.

و قد استدلل أيضا بكون الشرط علّه للجزاء، و تعدّد العلّه مستلزم لتعدّد المعلول.

و هذا الاستدلال أولى من الأول فإنه يشمل تعاقب العلّتين و تقارنهما، بخلاف الأول، فإنه مختصّ بالثاني كما لا يخفى.

و لا يخفى ما فيهما، فإنه ليس في المقام إلّا تعلق الأمر بالطبيعه، و هي لا تعدّد فيها، و تعدّد الأفراد لا يوجب تعدّد الطبيعه، فعند وجود الشرط إن وجد الفرد الآخر فهو و إن كان فردا آخر، لكن ليس بطبيعه اخرى، و المفروض أنّ الفرد الثاني عين الطبيعه الاولى التي وجدت في ضمن الفرد.

و توهم كون الشرط الأول أوجد الطبيعه في ضمن هذا الفرد، فالشرط الثاني يكون متوجها الى الفرد الثاني قهرا مدفوع بأنّ المفروض أنّ الجزاء هو الوجوب المتعلق بالوضوء في المثال لا نفس التوضؤ و الوجوب أينما وجد، فهو شخصي لا تعدّد فيه كما لا يخفى.

و الحاصل: أنه إن كان السببان مقيدين للأمر المتعلق بالوضوء من الأول فاللازم كونهما ناظرين الى كل واحد منهما، و ليس كذلك، فإنّ قوله: «إن بليت فتوضأ» مطلق، سواء وجد النوم مثلا أم لا؟ و كذا قوله: «و إن نمت فتوضأ» أيضا كذلك، سواء وجد البول أم لا.

و إن كان أحدهما مطلقا و الآخر مقيدا ففيه أنه ربما يوجد ما فرضته مقيدا متقدما على ما فرضته مطلقا.

و ربما يظهر من تقريرات الشيخ الأنصاري رحمه الله أنّ الجزاء عبارته عن الوجود فراجع.

و فيه أنّ من المعلوم أنّ الجزاء في قوله: «إذا بليت فتوضأ» هو الوجوب المتعلق بالتوضؤ لا نفس التوضؤ. و بعبارته اخرى: هيئه الجزاء معلقه على ماده

الشرط، و الهیئه تدلّ علی الوجوب.

و كذا توهم أنّ اشتغال الذمه يقتضى تعدد الجزاء مدفوع، بأنّ اشتغال الذمه أمر انتزاعي ينتزع عند العقل من منشأ انتزاعه، و المفروض أنّ منشأ انتزاعه غير قابل للتعدّد.

و بتقرير آخر: لا إشكال فی جواز طلبین متعلّقین بوجودین عقلا بأن يتعلّق الأمر بإيجاد وجودین، و لكن إذا كان فی مقام لا يمكن أن يتميز أحدهما عن الآخر و لا يكون الوجودان أيضا بأنفسهما متميزين، بل إذا أتى بواحد منهما امثل بالنسبه إليه من غير تعيين أنه أيّ منهما، و اذا امثل بإتيان اثنين يسقط كلاهما، كل ذلك اذا كانا مطلوبين بطلب واحد بايجاب فارد، كأن يقول مثلا: «أكرم زيدا إكرامين» أو «اعط زيدا درهمين» بحيث لو أعطى أحدهما صار ممتثلا بالنسبه الى هذا الإعطاء.

و هذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ أحد الوجوبين جاء من قبل قوله: «اذا بليت فتوضأ» و الآخر من قبل قوله «اذا نمت فتوضأ» فلا يمكن أن يكون أحدهما ناظرا الى الآخر، و المفروض أنّ متعلّق كل واحد منهما وجوب نفس طبيعه التوضؤ من دون قيد زائد، فلا يتصور حينئذ تعدّد، فتأمل جيدا.

خاتمه : هل ينتفى الحكم عن جميع الأفراد بما هي هي في المفهوم؟

لا شكّ أن المفهوم على القول به عبارته عن نفى حكم ثبت لموضوع عند عدم شرطه بنفسه أو بقيوده للموضوع أو للحكم.

و هل ينتفى الحكم عن جميع الأفراد بما هي هي في المفهوم اذا ثبت لها في المنطوق؟ و بعبارته اخرى: هل يكون الثابت لموضوع ذي أفراد على تقدير الشرط منتفيا عنه في الجملة أو يكون منتفيا عن جميع أفرادها؟ مثلا قولنا: «اذا جاءك زيد فأكرم كل عالم» هل هو مستلزم لانتفاء الحكم الثابت للمجموع على تقدير وجود

الشرط عن جميع (١) أفراد العالم، أو عن مجموع أفراده الغير المنافى لثبوته لبعض الأفراد و كذا قوله عليه السّلام: «الماء اذا كان قدر كتر لا ينجسه شىء» (٢) هو أنّ الماء اذا لم يبلغ قدر كتر ينجسه كل شىء أو ينجسه شىء فى الجملة؟ وجهان بل قولان.

و التحقيق أن يقال: إنّ الشرط لو اخذ عله تامه لكل واحد من أفراد العالم بحيث لو انحلت القضية الى قضايا متعدّده معلقه مثل «إن جاءك زيد فأكرم هذا العالم» و «إن جاءك زيد فأكرم ذاك العالم» و هكذا بالنسبه الى جميع الأفراد، فاللازم انتفاء الحكم عن جميع الأفراد عند انتفاء الشرط.

و إن اخذ على نحو بكون الشرط عله تامه لجميع الأفراد فاللازم كفايه الانتفاء فى المفهوم فى الجملة.

و العرف لا يفهمون إلّا الثانى بمعنى أن يكون للماء الكتر خاصيه بها يمنع عن تأثير مطلق النجاسات، و هذا لا ينافى أن يكون فى الماء بنفسه- و لو كان قليلا- خاصيه بها يمنع عن تأثير بعض النجاسات، فتأمل جيدا.

و لكن يمكن أن يחדش فى هذا الكلام بأنه بعد إقامه الدليل و البرهان على النحو الأول لا يكون فهم العرف متبعا، و إنما يكون ذلك اذا كان المفهوم مشكوكا فيرجع الى العرف حيثئذ بخلاف المقام، فإنّ المفروض أنّ العله تكون منحصره بالنسبه الى الأفراد.

هذا و لكن يمكن أن يقال: إنّ الحاكم يلاحظ العموم، بنحو الاستغراق و تعليق الحكم على هذا الشرط بنحو المجموع.

و هذا حسن إن لم يستلزم اجتماع اللحاظين كما قيل، و لكن يمكن أن يقال بعدم استلزامه اجتماع اللحاظين، فإنّ موضوع الحكم متقدم على لحاظ التعليق، فاجتماع اللحاظين فى زمانين لا مانع منه.

١- متعلق بقوله: «لانتفاء ... الخ».

٢- الوسائل: باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١ ص ١١٧ ح ١.

تذييل : لا فرق في ثبوت المفهوم على القول به بين أنحاء القيود]

قد ذكرنا أنّ المفهوم على مذاق القدماء هو عبارته عن دلالة القيد على مدخليته في ثبوت هذا الحكم في الجملة، بحيث لو لا هذا القيد للزم الهذريه في ذكر القيد من غير فرق بين الموارد من شرط أو وصف أو غايه أو استثناء. نعم يحتمل في الثالث كونه موضوعا لدلالته على ثبوت الحكم للمذكور و انتفائه عن المنطوق مثل «الى» و «حتى» فإنهما موضوعان لانتفاء الحكم، فدلالته على الانتفاء إنما هو بالمنطوق، و كذا «إلا» الاستثنائية موضوعه لثبوت الحكم نفيا كان أو إثباتا للمستثنى منه و نفيه عن المستثنى كذلك، و قد اعترف شيخنا الآخوند الخراساني أعلى الله مقامه في الكفايه بالنسبه الى ما كان قيذا للحكم لا للموضوع كما في قوله تعالى: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) حيث إنّ موضوع الحكم اليد الى المرفق.

و لا يخفى أنّ «إلا» موضوعه لنفي الحكم الذي نسب الى المستثنى منه عن المستثنى.

فالإشكال بأنّ كلمه التوحيد «لا إله إلا الله» لا تفيد التوحيد على تقدير إضمار ممكن أى لا ممكن أو على تقدير موجود أى لا موجود مندفع، بأنّ المعنى لا معبود، فإنّ العرب كانوا يعبدون الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى، كما حكاه الله تعالى عنهم بقوله: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (٢) فلا يفهمون هذه الاصطلاحات المستحدثه الفعلية من الوجوب بالذات و للذات، و الامكان، و لوجوب الغير (٣).

١- المائدة: ٦.

٢- الزمر: ٣.

٣- هكذا أفاده سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه العالى، لكن يبقى الإشكال بالنسبه الى الزمان الحاضر لو أقرّ بالتوحيد بهذه الكلمه و أراد واحدا منها هل يكون مسلما أم لا؟ نعم يمكن أن يقال: إنّ مجموع المستثنى منه و المستثنى و أداه الاستثناء عبارته عن جمله موجبه كقولنا: «الله المفروض الوجود واحد» فيكون كافيا في الحكم بالتوحيد، و الله العالم.

ص: ١٥٧

بحث في العموم و الخصوص**اشاره**

فقد يعبر بالعام و الخاص، و كيف كان فقد عرفوا العام بتعاريف لا طائل تحتها مع ما أورد عليها طردا و عكسا.

[تعاريف العام]

(فمنها) ما ذكره في الكفايه من أنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

و فيه: أن ما يصلح ... الخ غير معلوم المراد، مضافا الى أن لازمه شمول قولنا أكرم «العلماء» مثلا لكل واحد من أفراده بعنوانه العمومي و ليس كذلك، لأن زيدا مثلا و كذا عمرا و هكذا، لا يصدق على كل واحد عنوان «العلماء».

(و منها) أنه اللفظ الدال على استغراق أفراد.

و فيه: أن العموم و الخصوص من صفات المعنى لا اللفظ، مضافا الى ورود ما ذكر على التعريف الأول، مع أن هذا التعريف لا يشمل العموم المجموعى كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

فالأولى تعريفه بأنه شمول المفهوم لجميع أفراد العنوان الواحد أو اللفظ الدال على استغراق أفراد عنوان واحد.

ثم إن الحق أن العموم بما هو هو ينقسم الى المجموعى و الاستغراقى و البدلى، لا باعتبار تعلق الحكم كما هو المصرح به في الكفايه.

ص: ١٥٨

بيان ذلك: أن ما يتصوّر إما أن يكون مفهوما جزئيا أو كليا، و الأول خارج عن محلّ الكلام، و الثانى إما أن يلاحظ معناه الكلى مع قطع النظر عن كونه آله لملاحظه الكثرات أم لا؟

فالأول كالحىوان الناطق المتصوّر الموضوع له لفظ الانسان و هذا يسمّى عاما منطقيا، و الثانى إما أن يكون لحاظ الكثرات بواسطة هذا المفهوم مع وصف كثرتها بأفرادها إما متميزه و إما مجموعه أو يلاحظ أحد الكثرات على سبيل التبادل.

فالأول هو الاستغراقى، و الثانى هو المجموعى، و الثالث هو البدلى. فانقدح بذلك عدم الحاجه- فى مقام تصوّر الأقسام الثلاثة- الى إضافه الحكم (١).

ثم لا- يخفى أن التعريف الثانى لا- يشمل القسمين الأخيرين كما أشرنا إليه لعدم كون أفرادهما مستغرقة لأفرادهما، فإنّ العموم المجموعى مثلا- كما مثّل له قدماء الاصوليين بالدار- لا يشترط أن يكون له أفراد متفقه الحقيقه التى لوحظت مجموعا بمنزله الفرد الواحد، فإنّ ذلك مشروط بصحه إطلاق اللفظ على كل واحد واحد، مثل أن يقال: زيد إنسان، و عمرو إنسان، و هكذا، و لا كذلك لفظه «الدار» فإنّ بعض أجزاء الدار لا يسمّى دارا لا لغه و لا عرفا، هذا.

مضافا الى أنه ليس لنا فى الخارج لفظ معناه ذو أفراد اذا لوحظ معناه يكون المجموع من حيث هو ملحوظا، اللهمّ إلّا باعتبار تعلق الحكم، و ما ذكرناه من إمكان الانقسام الى الثلاثة إنما هو فى مقام الثبوت لا فى مقام الإثبات.

تنبيه: [تعريف الخاص]

قد ذكروا أن الخاصّ ما قصر شموله للأفراد، و ظاهر هذا التعريف أن الخاصّ

١- هكذا أفاده سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه العالى. أقول: هذا مضافا الى أن تعلق حكم كل موضوع بنفسه فرع على تصوّر الموضوع، فما دام لم يتصوّر كل واحد منها لم يمكن أن يتعلّق الحكم بها، فلو كان انقسامه باعتبار تعلق الحكم لزم الدور، فتأمل.

ص: ١٥٩

من أفراد العامّ مفهومًا، بمعنى أنّ له قابلية أن تشمل الأفراد ذاتا إلّا لمانع قصر شموله، فيرجع في الحقيقة الى أنّ العامّ على قسمين: (أحدهما) ما بقى على عمومته (و ثانيهما) ما لم يبق عليه فكونهما حينئذ متقابلين كما يظهر من كلماتهم كما ترى.

و الظاهر أنّ مناط العموم هو كون العنوان الواحد آله لملاحظه الكثرات بما هي متميزات، فالأصل في العموم أن يكون استغراقيا، و أما البدلي فظاهر أنه ليس المراد بالعموم إلّا بمثونه زائده، و أما المجموعى فحمله عليه خلاف ظاهر اللفظ.

و هنا تنبيهات:

الأول: [للعوم صيغه تخصّه]

الظاهر أنّ للعموم صيغه تخصّه، لأنّ المتكلم اذا أراد إلقاء المعنى الى المخاطب فلا محاله يضع بإزائه لفظا يدلّ عليه.

و أما احتمال أنّ كل ما ادّعى أنه للعموم فهو للخصوص أو المشترك بينه و بين العموم مستدلا بأنه المتيقّن، بضميمه القاعده المعروفه ما من عامّ إلّا و قد خصّ.

فمردود، بأنه إن كان المراد أنّ تيقّن الإراده عله لأن يكون الواضع قد وضعه لذلك ففيه أنّ الإراده متأخره عن الاستعمال المتأخر عن الوضع، فكيف يكون عله للوضع؟ و إن كان المراد أنه عله لعلمنا بأنّ الوضع كان للخصوص ففيه أنّ الخصوصيات مختلفه باعتبار اختلاف المخصّصات كما لا يخفى، فكيف يمكن أن يقال: إنه وضع للخصوص مع أنه مختلف مثلا- قولنا: «أكرم القوم إلّا زيدا» يكون المخصّص الباقي غير زيد و اذا استثنى عمرا يكون الباقي غير عمرو و هكذا؟

فتدبر.

الثاني: [النكره في سياق النفي تفيد العموم]

ما وقع في سياق النفي سواء كان نكره أو معرّفا بلام الجنس يفيد العموم لأنه

ص: ١٦٠

- مع قطع النظر عن النفي - موضوع للطبيعه، و هي تتحقق بوجود فرد منها، فنفيا يكون بنفي جميع الأفراد و إلا لزم التناقض.

ثم لا يخفى أنّ قولنا: «لا رجل» نفي بسيط لا يحتاج الى الخير بقولنا:

«موجود» كما ذهب إليه سيوييه، لأنّ الطبيعه بما هي لا موجوده و لا معدومه، و لذا ذكروا بأنّ محلّ استحاله ارتفاع النقيضين إنما هو في مقام التحقق لا- في مقام لحاظ الطبيعه بما هي، فكما تحتاج في الوجود الى العله، فكذا كونها معدومه تحتاج إليها، غاية الأمر يكفى في عله العدم عدم وجود عله الوجود، فاذا لم يكن عله لوجود الرجل يقال: «لا-رجل» و لا- يحتاج الى قولنا: «موجود» لأنّ المقصود نفي الطبيعه لا- نفي وجود الطبيعه، فإنّ الوجود و الطبيعه و لو كانا متعاقبين في اللحاظ لكن ورود النفي عليها لا يحتاج أن يكون بعد لحاظ وجودها كما لا يخفى.

الثالث : لو خُصِّص العامّ فهل يكون حجّه في الباقي؟

لو خُصِّص العامّ فإما أن يكون المخصّص منفصلا أو متصلا بوصف أو استثناء، فهل يصير العامّ مجملا أم حجّه فيما بقى مطلقا أم لا مطلقا أم التفصيل بين المنفصل و المتصل بكونه حجّه في الأول دون الثاني؟ وجوه و أقوال.

حجه الأول أنّ المعنى الحقيقي لم يرد قطعا، و المجازات متعدده حسب تعدّد المراتب، فإنّ المراد مرّدّد بين تمام الباقي أو بعضها، و البعض أيضا متعدّد حسب تعدّد أفراد ذلك البعض المحتمل، و دليل المخصّص إنما ينهض لصفه عن المعنى الحقيقي دون تعيين المعنى المراد، فتعيّنه يحتاج الى قرينه معينه.

و قد اجيب بأنّ تمام الباقي أقرب المجازات عند تعدّد الحقيقيه، فيتعيّن بمقتضى القاعده المعروفه القائله بأنه اذا تعدّرت الحقيقيه فأقرب المجازات.

و قد ردّه في الكفايه- و هو في محلّه- بأنّ الأقربيه الموجهه للتعيّن هي ما اذا

ص: ١٤١

كان منشأها انس الذهن بأحد المعاني المجازية، لا كونه أكثر أفراداً، و هو إنما يحصل بكثرة الاستعمال.

وقد أجب في الكفاية أيضاً عن أصل الدليل بأن الاستعمال و إن كان قد وقع في تمام الأفراد لكن الإرادة الجديه لم تكن إلا بالنسبة الى الأفراد الباقية. غايه الأمر (١) أن فائده هذا الاستعمال تظهر في الموارد المشكوكه حيث يجوز له الاحتجاج فيها.

و يرد عليه أن الاحتجاج يصح إذا كانت الأفراد مراده بالدلاله التصديقيه التي في المرتبه الثالثه من الاصول الثلاثه العقلائيه، فاذا انكشف بالقرينه أنه لم يرد تمام الأفراد جدا فكيف يجوز الاحتجاج فيها؟

و التحقيق أن يقال: إن استعمال اللفظ في المعنى على وجهين: (أحدهما) أنه يستعمل في الموضوع له و يراد ذلك المستعمل فيه. (و الثاني) يستعمل في المعنى الموضوع له و يراد به معنى يناسب الموضوع له بعلاقه، فاللفظ دائما يستعمل في الموضوع له، غايه الأمر تسميه هذا الاستعمال حقيقه موقوفه على إرادته هذا الموضوع له جدا، و أما اذا جعل ذلك الموضوع آله لملاحظه معنى آخر و معبرا له يسمّى مجازا.

و لعلّ تسميه ذلك مجازا من هذا الوجه لأنّ المجاز مشتقّ من «جاز» اذا عبر، كأنّ المخاطب يعبر عن الموضوع له الى غيره (٢).

و اعلم أن الكلام في العموم و الخصوص نظير الكلام في الحقيقه و المجاز، فاذا

- ١- قد أفاد الاستاذ مدّ ظلّه: إنّ هذا المعنى من قوله: «غايه الأمر ... الخ» غير موجود في الكفاية. أقول: كأنه توضيح لكلام الكفاية.
- ٢- هكذا أفاده الاستاذ مدّ ظلّه: أقول: فيه أنه يلزم من ذلك أن يصير المعنى الحقيقى مجازا، لأنه على هذا الوجه صار معبرا للمعنى الغير الموضوع له، مضافا الى أن أهل الأدبيه يعرّفون الحقيقه بأنها الكلمه المستعمله في غير ما وضعت له و لم يعتبروا كونه مرادا جدّيا، و الله العالم. و الحاصل: أن صيروره استعمال اللفظ حقيقه لا يحتاج الى إرادته جدّيه.

ص: ١٦٢

استعمل العام و اريد به تمام الأفراد فقد استعمل في معناه الموضوع له و بواسطة المخصّص ص يخرج بعض الافراد الغير المراد، فقريته المخصّص ص تدلّ على عدم إرادته الباقي، و دلّلته على تمام الباقي لا يحتاج الى قرينه اخرى كى يقال: إنّ المخصّص ص قرينه صارفه و يحتاج الباقي الى قرينه معينه، لأنّ المفروض أنّ اللفظ استعمل في تمام الأفراد و اريد بعضها بقريته المخصّص.

ففي الحقيقة، العام المخصّص ص لا- حقيقه و لا مجاز (أما الأول) فلعدم إرادته تمام الموضوع له في مقام الاستعمال (و أما الثانى) فلأنّ المستعمل فيه لم يجعل آله للحاظ معنى آخر، بل هو بعينه مراد، غايه الأمر قرينه المخصّص أخرجت البعض فيبقى الباقي بحاله و على ما كان من الحقيقة.

و الى هذا يرجع كلام شيخنا الأنصارى رحمه الله أيضا من أنّ دلّله العامّ على بعض الأفراد لا يحتاج الى دلّلته على البعض الآخر كما لا يخفى.

فالإشكال عليه- بأنّ ظهور اللفظ في المعنى إما بالوضع أو بالقرينه، و الأول غير ثابت بالنسبه الى خصوص الباقي، بل اتمام المعنى بعنوان واحد، و الثانى يفيد بالنسبه الى صرفه عن المعنى الحقيقى لا تعيين الباقي- مدفوع، بأنه إن كان المراد على سبيل منع الخلوّ فمسلم، و إن كان على سبيل منع الجمع فممنوع، بل قد يجتمعان كما فى ما نحن، فإنّ العامّ يدلّ بالوضع على إرادته تمام الأفراد استعمالا و على خصوص الباقي بالقرينه، و قد ذكر أنه ليس بمجاز، لأنّ المخاطب لم يتجاوز عن المستعمل فيه الى معنى آخر بل هو عين المعنى الموضوع له، غايه الأمر أنّ القرينه قامت على خروج البعض الآخر.

ثم إنه لا فرق فى ذلك بين العامّ الاستغراقى و المجموعى كما لا يخفى.

الرابع [إذا خُصص العام بمفصص متصل]

إذا خُصص العامّ بمفصص متصل فلا يجوز التمسك به فى الفرد المشكوك

ص: ١٦٣

مفهوماً أو مصداقاً، وإن خَصَّصَ بمنفصلٍ واشتبه شمول الخاصِّ لبعض أفرادهِ، فإن كانت الشبهه مفهوميه مردّده بين الأقلِّ والأكثر تحت عنوان واحد فلا شبهه أيضاً في عدم جواز التمسك بالعامِّ وإن كانت مردّده بينهما تحت عنوانين، أفراد أحدهما أقلُّ من أفراد الآخر، فالعامُّ حجه بالنسبه الى أحدهما بلا عنوان.

و ثمره الحجيه عدم التمسك بالاصول لوجود الحجه الإجماليه بخلاف ما اذا لم تكن حجه فيه، فإنه يتمسك بها في الموارد المشكوكه، هذا.

و أما اذا كانت الشبهه مصداقيه فهل يجوز التمسك بالعامِّ فيها أم لا؟ فيه خلاف بين الأعلام.

و أقوى ما يستدلُّ به على جواز التمسك هو أنّ إثبات حكم لموضوع موقوف على إحراز صغرى وجدانيه و كبرى تعدييه، فما دام لم يحرز أحدهما لم يثبت الحكم، مثلاً قولنا: «أكرم كل رجل عالم» شموله لزيد موقوف على إحراز أنه عالم، و ينضمّ مع قول المولى: «و كل عالم يجب إكرامه».

و المفروض في المقام أنّ عنوان العامِّ صادق على المشكوك و شمول عنوان الخاصِّ مشكوك، فالصغرى في طرف العامِّ محرزه دون الخاصِّ فيجب التمسك به.

و أجاب في الكفايه بما حاصله: أنّ شمول العامِّ بمفهومه و إن كان مسلماً حتى بالنسبه الى الأفراد المشكوكه إلّا أنّ شموله بها بما أنه حجه أول الكلام فإنّ الخاصِّ يوجب قصر حكم العامِّ بالنسبه الى أفرادهِ، ففي الحقيقه بعد ورود الخاصِّ ينحلّ موضوع القضيه الى قسمين: قسم يجب إكرامه و هو كل رجل عالم غير فاسق واقعا، و قسم لا يجب إكرامه و هو كل رجل عالم فاسق.

فكما لا يمكن التمسك به في إثبات حكم الثاني للفرد المشكوك فكذا الأول.

و توضيحه بحيث لا يبقى إشكال أن يقال: إنّ هنا مقامين: أحدهما إثبات حكم كلي متلقّى من الشارع، و ثانيهما تطبيق هذه الأفراد، و الذي يحتاج الى إحراز الصغرى هو الثاني دون الأول.

ص: ١٦٤

ولذا لم نقل بجريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فإنّ العقلاء لا يذمّون من عاقب شارب الخمر الواقعي مع جهله بأنه خمر، لأنّ حكم الخمر قد تبين بقوله مثلاً: «الخمر حرام».

والحاصل: أنّ إثبات حكم كلي يكفي فيه صدور ذلك الحكم الكلي من الشارع ولو لم يحرز المصاديق، ويشهد على ذلك إجراء الاستصحاب في الموارد المشكوكة ليثبت به الحكم وجوداً وعدمًا، فلو لم يكن الدليل الأوّلي كافياً لما كان للاستصحاب وجه.

إن قلت: مقتضى الأصل العقلاني تطابق الإرادة الاستعمالية للإرادة الجديّة في الموارد المشكوكة فيتمسك به فيها، قلت: كلّاً. فإنك إن أردت تطابقها بحسب الواقع بالنسبة إلى هذا الفرد المشكوك بمعنى كون زيد العالم المشكوك فسقه وعدالته واجب الإكرام واقعا بعنوان أنه عالم، فهو خلاف المفروض، لأنّ المفروض خروج الفاسق الواقعي عن تحت هذا العام واقعا.

وإن أردت أنّ الفرد المشكوك يحكم بحسب الظاهر بأنه واجب الإكرام بعنوان أنه مشكوك الفسق و العدالة بحيث يكون لقيد المشكوكة دخل في ثبوت هذا الحكم، فاللازم كون هذا الفرد موضوعاً وحكماً مخالفاً لسائر الأفراد الواقعه تحت العام، وهو محال لأنّ الدليل الواحد لا يمكن أن يكون دالاً على حكّمين مختلفين في الرتبة بحيث يكون أحدهما وجوداً موقوفاً و مترتباً على الآخر.

فإن قلت: إنّ قول المولى: «أكرم كل رجل عالم» يدلّ على عمومين: أحدهما عموم الأفراد بالوضع، و ثانيهما عموم الحالات بالإطلاق، فيدلّ على وجوب إكرام زيد العالم على أيّ حال من الأحوال و من الحالات كونه مشكوك الفسق و العدالة، فمقتضى الإطلاق الحالي جواز التمسك بالعام في الأفراد المشكوكة.

قلت: هذا الإشكال لعله نشأ من عدم تبيين معنى الإطلاق، فإنّ معناه كون موضوع الحكم غير مقيد بقيد من القيود في حال من الحالات، ففي المقام مثلاً هو

ص: ١٦٥

نفس العالم لا- غيره، لا- أن معناه كون الحالات جزء من الموضوع في كل فرد، و إلاّ لزم تعدّد الموضوعات حسب تعدّد الأفراد بل حسب تعدّد حالات كل فرد، و هو واضح البطلان.

فحينئذ لا يكون الفرد المشكوك بوصف كونه مشكوكا موضوعا بل بعنوان أنه عالم متّصف بكونه ليس فاسقا، و المفروض أن كونه كذلك، فلا يجوز التمسك.

و قد استدللّ للعدم أيضا بأن تخصيص الفرد المشكوك إن كان مستلزما لزيادة التخصيص، كما اذا شكّ في أنه بعد التخصيص بمخصّص خاص هل خصّص بآخر أم لا فيجوز التمسك و إن لم يكن مستلزما ذلك فلا يجوز؟

و قد استدللّ أيضا للعدم - كما عن التقريرات - بأنّ الشكّ في التخصيص إن كان يرتفع بالمراجعته الى المولى إن كان متمكنا فلا يجوز، و إلاّ - بأن كان الشكّ لاشتباه امور خارجيه بحيث لم يكن رفع الشكّ بيد المولى - فلا يجوز.

هذا اذا خرج بعض الافراد باعتبار أنه من مصاديق عنوان خاصّ بالدليل اللفظي.

و أما اذا خرج كذلك بالدليل العقلي فتارة يكون خروج الفرد واضحا بحيث لا يحتاج الى تأمل فكالمتّصل في أنه لا يجوز التمسك بعدم حجّيته إلاّ فيما هو ظاهر فيه و هو غير الخاصّ، و إن كان محتاجا الى التأمل - لحكم العقلاء بذلك، و لأنه ليس له حينئذ هناك إلاّ حجه واحده - فالقدر المتيقن هو المخرج.

و يمكن أن يقال: إنه أيضا كالمنفصل، لأنه مشترك معه في أنّ المخرج تحت عنوان مخصوص، فكما يكون الشكّ في دخوله - تحت العنوان الذي دلّ اللفظ - موجبا لسقوط حجّيته في الفرد المشكوك فكذلك اذا دلّ عليه العقل.

و بعبارة اخرى: كون الفرد داخلا تحت العنوان موجب لعدم شمول العام له بحسب الظاهر لا كون الدليل لفظيا كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

لكن لقائل أن يقول: هذا اذا كان المخصّص اللبّي - الإجماع - موجبا

ص: ١٦٦

لصيروره العامّ معنونا بعنوان غير ذاك الخصوص، لم لا يكون المولى قد اتّكل في تخصيصه على فهم المخاطبين؟ و لكن لا بعنوان أنه عنوان مخصوص، بل باعتبار أنّ المخاطب يعلم بنفسه الأفراد المعلومه فيتمسك به في غيرها.

لا- يقال: إنه إثبات للحكمين بدليل واحد، فإنه يقال: ليس كذلك، فإنّ الحكم قد ثبت للأفراد الواقعيه تحت عنوان عامّ واقعا، لكن المولى- حفظا لتمام الأفراد- جعل الأفراد المشكوكه أيضا موردا للحكم، فالأفراد الواقعيه محكومهم بالحكم، و غيرها غير محكومهم واقعا لكنّ العقل يحكم بإتيانها مقدمه لحفظ الواقعيات، فلا تغفل.

الخامس: هل تعليل الفرد المخرج بعلة موجب لصيروره العامّ معنونا بعنوان غير الخاصّ؟

هل يكون تعليل الفرد المخرج بعلة موجبا لصيروره العامّ معنونا واقعا بعنوان غير الخاصّ كالمخصّص المتّصل أو المنفصل- على وجه- أم لا؟ مثلا قولنا:

«أكرم كل رجل عالم، و لا تكرم زيدا لأنه فاسق» بمنزله قولنا: «لا تكرم الفاسق»؟

وجهان: من كون العلة المنصوصه معّمه، و من كون مجرد خروج فرد معللا بعلة لا يوجب إخراج سائر الأفراد المعنونه بعنوان العلة.

السادس: إذا كان العامّ تاما في موضوعيته للحكم ثم خصص بعنوان يكون تاما في موضوعيته لحكم آخر فهل يجوز التمسك به؟

إذا كان العامّ تاما في موضوعيته للحكم ثم خصّص بعنوان يكون تاما في موضوعيته لحكم آخر فهل يجوز التمسك به حينئذ أم لا؟ الظاهر أنه لا إشكال في جواز التمسك، فإنّ المفروض كونه مستقلا في الموضوعيه، فما دام لم يحرز المزاحم فهو محكوم بعدمه.

و لعلّ هذا مراد من (١) عبّر بأنّ المخصّص تاره لا يكون معنونا بعنوان و أكثر ما

١- نسب الى بعض مقرّري بحث الشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

ص: ١٦٧

يكون ذلك فى المخصّص اللبى، و اخرى يكون معنونا به و أكثر ما يكون ذلك اذا كان لفظيا (انتهى).

و إلّا (١) فالمخصّص الغير المستقلّ فى كونه موضوعا دائما يكون لبيا كما أنّ المخصّص الذى تحت عنوان دائما يكون لفظيا.

السابع: [الأصل الموضوعى مقدّم على التمسك بالعام]

ما ذكرنا من عدم جواز التمسك أو جوازه إنما هو اذا لم يكن هناك أصل موضوعى، و إلّا فبعد جريان الأصل يحكم بحكمه اذا كان المشكوك مسبوqa بالوجود، و بعدمه اذا كان مسبوqa بالعدم، و الأغلب وجوده إلّا ما شدّ و ندر.

مثلا- اذا ورد: المرأة ترى الدم الى خمسين سنه، ثم ورد: أنّ القرشيه تراه الى ستين سنه، يمكن أن يحكم فى المرأة المشكوكه فى كونها من أيهما، بكونها محكومه بحكم غير القرشيه بمقتضى الاستصحاب بوجهين.

(الأول) أنّ انتساب هذه المرأة الى القرشيه لم يكن و لو بالعدم الأزلى البسيط.

و بعباره اخرى: كون الانتساب محمولا مسبوq بالعدم فيستصحب.

(الثانى) أن يقال: هذه المرأة لم تكن قرشيه بالسلب المرّكب فلا تكون فعلا كذلك، غايه الأمر عدمها فى السابق بعدم الموضوع و فى اللاحق بعدم المحمول، و اختلاف نحوى العدم غير قادح بعد كونهما مشتركين فى نفس العدم.

إن قلت: لا- يحتاج الى إحراز كونها غير قرشيه بالعدم الربطى بل يكفى صدق عنوان العام مع كونها غير قرشيه، و المفروض صدق العنوان بالوجدان و إحراز أنها لم تكن كذلك بالأصل.

إن قلت: كما أنّ العام يجعل فى طرف المخصّص مقيدا بالوجود الربطى كالمراه المقيده بكونها قرشيه، كذلك فى الافراد الباقيه يقيد بالعدم الربطى كالمراه الغير

١- يعنى و إن لم يكن المراد ذلك الذى ذكرنا فالمخصّص ... الخ.

ص: ١٦٨

القرشيه، فلا يعقل الانفكاك.

إن قلت: لا حاجة (١) الى إحراز عدم كونها غير قرشيه بل يكفي صدق عنوان العامّ في الأفراد الباقية.

و بعبارة اخرى: إخراج بعض الأفراد. بمنزلة موت بعضها، فكما لا يقيد بقيه الأفراد في الصورة الثانية بعدم المخرج بالموت فكذلك في الاولى، و لا ملازمه بين تقيّد العام في طرف المخصّص و بينه في الأفراد الباقية، فصدق «المراه» كاف في إثبات الحكم العامّ، لأنّ لسان التقيّد غير لسان التخصيص، ففي الأول يقيد المطلق و في الثاني لا يقيد.

قلت: هنا مقامان (أحدهما) مقام الإثبات (ثانيهما) مقام الثبوت.

ففي الأول يكفي في ثبوت الحكم صدق عنوان العامّ و لا يصير مقيداً بعدم الخاص.

و أما الثاني فلا يعقل - بعد ورود الخاصّ - بقاء العامّ بما هو عليه من الموضوعيه قبل وروده، فبدليل الخاصّ يستكشف عدم كون العامّ بنفسه مستقلاً موضوعاً للحكم و إلّا فاللازم إسراء الحكم الى كل ما وجد فيه الموضوع، لأنّ نسبه الموضوع الى الحكم كنسبه العله الى المعلول في أنه لا يوجد بدونه.

و بعبارة اخرى: التخصيص يدلّ على اعتبار قيد آخر إما وجودى أو عدمى كما في المقام.

فانقدح لزوم إحراز أمرين في المسأله كونها مرأه و أنها غير قرشيه.

و تشبيه المقام بموت بعض الأفراد لا جامع بينهما، فإنّ فرض الموت تخصّص و المقام تخصيص، و كون لسان التخصيص غير لسان التقيّد إنما هو في مقام الإثبات دون الثبوت.

نعم، اذا كان المخصّص مستقلاً في كونه موضوعاً لحكم آخر كما في قوله:

١- يحكى هذا الإشكال عن الاصوليّ المعروف الحاج آقا ضياء الدين العراقي رحمه الله.

«أكرم العلماء و يحرم إكرام الفساق» حيث إنّ كل واحد منهما من العلماء و الفساق عنوان مستقلّ في الموضوعيه يقع التراحم بينهما في صورته الاجتماع، و في هذه يتمسك بالعام حتى يثبت المخصص.

و أما ما نحن فيه فالمفروض عدم كون العامّ تمام الموضوع بل هو مقتيد بعدم عنوان الخاصّ فلا يمكن إثبات كون المرأه المشكوكه النسب أنها بحكم الغير القرشيه، مضافا الى أنه على تقدير جريانه يكون مثبتا كما لا يخفى.

التامن : هل التمسك بالعام موجب لإحراز أنه من أفراد المخصص؟

قد يتوهم أنه - مضافا الى جواز التمسك بالعامّ في المشكوك من غير جهة التخصيص - يمكن إحراز أنه من أفراد المخصص، كما اذا شكّ في جواز الوضوء مع المضاف فيصحّ إثبات الجواز باعتبار كونه متعلّقا للنذر الموجب لوجوب الوفاء بعموم الدليل الدالّ على وجوب الوفاء، و قد ائيد هذا بجواز الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات بعد تعلق النذر بهما، كذلك مع أنهما مع قطع النظر عن كونهما متعلّقين للنذر غير جائزين.

و فيه: ما لا - يخفى، فإنّ الوضوء بالماء المضاف لو لم يكن صحيحا في نفسه فكيف يمكن تعلق النذر الصحيح مع اشتراطه بكون متعلّقه راجحا دينا او دنيا، هذا مضافا الى أن أصل إثبات أن هذا ليس فردا للمخصص في غايه البعد عن التحقيق.

مع أن التأيد بالمثاليين غير صحيح لكونهما أخصّ من المدعى، لأن إثبات جواز الوضوء بالمضاف مطلقا - و لو لم يكن متعلّقا للنذر كما عن السيد المرتضى رحمه الله و جواز الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات - مختصّ بكونهما متعلّقين للنذر.

نعم، لو كان المدعى مشروعيه كل عمل غير محرّم بكونه متعلّقا للنذر لكان للتأيد بالمثاليين وجه.

ص: ١٧٠

إن قلت: هذا الأخير مناف لما سبق منك من كون الرجحان الديني أو الدينوي شرطاً في انعقاد النذر، والمفروض أنّ الصوم في السفر ليس من البرّ كما في الخبر، وكذا الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت كما ورد في الخبر، فكيف يمكن إثبات صحتهما بالدليل؟

قلت: ما ذكرنا إنما هو في مقام الإثبات، و أما في مقام الثبوت فيمكن أن يخصّص دليل النذر.

و يحتمل وجود عنوان آخر حين تعلّق النذر كان هو راجحاً ذاتاً.

و يحتمل أن يصير الدليل كاشفاً عن كونه راجحاً ذاتاً، هكذا أفاده بعض الأعظم قدّس سرّه (١) في مقام الجواب.

و يرد على الأول أنّ المفروض أنّ المنذور في المثالين عباده، و تخصيص دليل النذر خلاف الفرض، و صيرورتهما كذلك بتعلّق النذر موجب للدور الذي قد سبق بيانه في اعتبار قصد القرية.

و على الثاني أنه كيف يصير العنوان الغير المعلوم داعياً للمكلف الى فعل الأمور به و لا بأس بالثالث؟

التاسع: هل يمكن التمسك بالعامّ لإثبات كون الخاصّ ليس من أفراد العامّ؟

هل يمكن التمسك بالعامّ لإثبات أنه ليس من أفراده بقريته خروجه عنه حكماً أم لا؟ فهل يمكن إثبات أنّ زيدا ليس بعالم لخروجه، عن وجوب الإكرام المستفاد من قوله: «أكرم كل عالم» أم لا؟

و أما إثبات أنه عالم فلا شبهه في عدم صحته لأنّ العامّ لا يكون محققاً لموضوعه.

١- و هو شيخ المتأخرين عنه في تحقيق القواعد الاصولية المحقق ملّا محمّد كاظم الخراساني قدّس سرّه.

ص: ١٧١

و بعبارة اخرى: إن كان المراد بجواز التمسك أنه من مصاديقه فالمفروض أنه كذلك مشكوك، و إن كان المراد أصاله تطابق الإراده الجديده للإراده الاستعماليه، فالمفروض عدم إحراز الإراده الاستعماليه، و على تقدير شمولها له فالمفروض عدم تطابق الإراده الجديده لها من حيث الحكم.

نعم، قد يستشكل في إثبات أنه ليس بعالم بقرينه خروجه عن الحكم بأنه مثبت و الاصول اللفظيه و إن كان مثبتاتها أيضا حجه إلا أنه لم يرد به نص خاص على ذلك، بل هي تابعه لاعتبار العقلاء فما لم يحرز ذلك منهم لم يجز التمسك، و المفروض أنه لا دلالة بإحدى الدلالات على ذلك، و أصاله الحقيقه أو أصاله العموم لا تفيد أزيد من أن أفراد العام باقيه على ما هي عليه من كونه مشموله، لعموم الحكم لها و عدم خروج فرد منها، و أما دلالتها على عدم صدق عنوان العام على تلك الأفراد فلا تعرض لها لا إثباتا و لا نفيًا.

العاشر [جواز التمسك بالعام في بقية الأفراد المشكوكه]

إذا ثبت حكم العام ثم خرج منه فرد معين بالنص فلا- إشكال في جواز التمسك بالعام في بقية الأفراد المشكوكه، و كذا إذا كان المخرج مرددا بين العالم و الجاهل.

نعم، قد يستشكل فيما إذا ثبت للجاهل حكم آخر مصاد للحكم الذي ثبت لعنوان العام. ففي الفرض و إن كان العام أيضا محكما بالنسبه الى صدق عنوان العام و محكما بحكمه إلا أن الإشكال في حكم الجاهل حيث إنه مردد بين شخصين فهل تنحل حينئذ الحجه الإجماليه بعد كونه أحد طرفي الشبهه المردد حكمها بين الوجوب و الحرمة أم يحكم بحرمة إكرامه بمقتضى الملازمه و الاصول اللفظيه و إن كانت ملازمتها حجه أيضا إلا أنه يقتصر على ما ثبت من بناء العقلاء كما ذكرنا و المفروض أنه لم يحرز، و الظاهر الانحلال، فيحرم إكرام الجاهل.

ص: ١٧٢

ثم لا يخفى أنّ الانحلال هنا غير الانحلال المصطلح، لأنه هو أن يكون عين الحكم المرّد منحلّا كالوجوب ينحلّ الى عدم الوجوب و كالحرمه تنحلّ الى عدمها، بخلافه هنا، لأنّ المفروض أنّ الوجوب قد انحلّ الى عدم الحرمة، فتأمل.

الحادى عشر : سقط من قلم المقرّر]

قد يتوهم أنّ حكم الفقهاء رضى الله عنهم (١).

الثانى عشر : هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص؟]

اختلفت العامه و الخاصّه فى أنه هل يجوز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص أم لا؟ و ابتداء البحث كان من أبى العباس الترنجى (٢) الذى كان وفاته فى أوائل القرن الرابع و خالفه تلميذه أبو بكر الصيرفى (٣) و قبله لم يكن هذا البحث فى كتب الاصوليين. و كيف كان، فهل يختصّ هذا البحث بالعامّ أم هو شامل لمطلق الأدلّه اللفظيه أم لجميع الأدلّه لفظيه و غيرها كالفحص عن المعارض و وجوه الترجيح؟ وجوه أوجهها الأخير.

و استدللّ (تاره) بالعلم الإجمالى بوجود المخصّص من بين الأدلّه، و قد ردّه فى الكفايه بجعل موضوع البحث غير هذه الصوره، فإنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى حجه بحكم العقل.

(و اخرى) كما فى الكفايه بأنه يكون فى معرض التخصيص.

- ١- حيث إنّ هذه النسخه التى بين يديك قد استنسختها ثانيا بعد أكثر من أربعين سنه من عام التقرير و كانت تلك النسخه الاولى المستنسخ منها اولا بياضا كذلك لم اغتبرها زياده و لا نقصانا، صاننا الله و إياكم من الخطأ و النسيان بحقّ محمّد و آله.
- ٢- لم نقدر على الاطلاع بتراجم هذين (أبى العباس - أبى بكر الصيرفى) فتتبع لعلّك تجده إن شاء الله.
- ٣- لم نقدر على الاطلاع بتراجم هذين (أبى العباس - أبى بكر الصيرفى) فتتبع لعلّك تجده إن شاء الله.

ص: ١٧٣

و نقول: لا نفهم المراد من المعرضيه ما هو، فإن كان المراد أنه محتمل فكل عام كذلك و لو بعد الفحص، و إن كان المراد أنه معلوم فالمفروض أنه أخرج عن موضوع البحث.

فالأوجه الاستدلال بالأدله اللفظيه النقليه من آيه النفر و جميع الروايات الوارده في الترغيب في تحصيل العلم و التحذير عن ترك الطلب الكاشفه عن عدم معذوريه الجاهل، و معنى عدم المعذوريه ليس مجرد المعاقبه، بل عدم الحجيه كما هو واضح.

و أما مقدار الفحص فيختلف بحسب الأدله، فإما أن يتفحص الى أن ينحل العلم، و إما أن يسقط عن المعرضيه، و إما أن يصدق أنه طلب العلم.

و بعبارة اخرى: كل ما له دخل في تحصيل العلم الاجتهادى من العلوم الأدبيه و تفسير القرآن و حفظ آيها لا سيما ما هو الراجع الى آيات الاحكام و علم الأخبار و أسانيدھا صحه و سقما، و تتبع موارد الاختلاف، و تمييز المشهورات عن غيرها ليمسك بها عند عدم النص بناء على كشف رأى المعصوم عليه السلام بها مع شرائطها المقرره في محلها، أعانتا الله على الاجتهاد الذى هو أشد من طول الجهاد.

الثالث عشر: هل الخطابات الشفاهيه مختصه بالموجودين في زمن الخطاب و في مجلسه أم تعم غيرهم أيضا

هل الخطابات الشفاهيه مختصه بالموجودين في زمن الخطاب و في مجلسه أم تعم غير الموجودين في مجلس الخطاب مطلقا سواء كان المخاطب موجودا في الجملة أم معدوما؟

و يظهر من صاحب الكفايه رحمه الله أن النزاع في موارد ثلاثه: (الأول) في أنه هل يصح أصل التكليف بالمعدومين؟ (الثانى) هل يصح مخاطبه المعدومين أم لا؟

(الثالث) بعد الفراغ عن إمكانهما هل يكون ظهور الأداه في لزوم كون المخاطب

حاضرا في مجلس المخاطبه أقوى أم ظهور متعلقه في كونه موضوعا للأعمّ؟

ولكن الحقّ أن يقال: إنّ كلمات القوم ظاهره بل صريحه في أنّ النزاع في الخطابات الشفاهيه، و أنّ إمكان التكليف كان مفروغا عنه.

و يؤيده استدلال القائلين بالعدم بأنّ اشتراك التكليف إنّما ثبت بدليل آخر من الإجماع أو الضروره، فإنه يظهر من هذا الاستدلال أنّ إمكان التكليف في مقام الثبوت كان مسلّمًا، و البحث إنّما هو في مقام الإثبات، فقوم أثبتوه بالأدله الأوليه، و آخرون بالإجماع و الضروره، بل لا يكون و لم يكن من المورد الثالث في كلماتهم عين و لا أثر.

و لكن نحن نتكلم تبعا لصاحب الكفايه رحمه الله و من تبعه فنقول:

أما إمكان التكليف فإن كان المراد توجهه الى المعدوم في حال العدم فغير ممكن، و إن كان المراد توجهه الى المعدوم المتدرّج في الوجود بحسب اقتضاء الزمان بإذن الله تعالى فهو بمكان من الإمكان، بل جميع الخطابات العرفيه القانونيه من هذا القبيل، بل جمله من المعاملات كذلك كالوقف و الحبس، حيث إنّ الموقوف عليهم كلما وجدوا استحقوا من عين الموقوفه ما أنشأه الواقف.

و الحاصل: أنه إن كان المراد من عدم جواز تعلق التكليف عدم جوازه بمعنى كونه متعلقا للحبّ و البغض فهذا ليس بتكليف، و إن كان المراد عدم جوازه متعلقا بالمكلف حال عدمه فلا يتوهمه أحد كى يكون محلا للنزاع، و إن كان المراد عدم جوازه متعلقا به في حال وجوده- و إن كان زمان الإنشاء حال عدمه- فلا إشكال في إمكانه.

و أوضح منه في الاستدلال على الجواز أنّ التكليف مستلزم للإضافات الثلاثه:

(أحدهما) الى المكلف بالكسر، و لا بدّ من وجوده حين إنشائه، و هو واضح.

(ثانيها) الى المكلف بالفتح، و لا بدّ من وجوده حين بعثه و لا يلزم وجوده

ص: ١٧٥

حين انشائه.

(الثالث) الى المكلف به، و لا بدّ من كونه معدوما خارجا كى لا يكون طلبه طلبا للحاصل.

و أما إمكان المخاطبه الى المعدوم فمحصوله أنّ تحقق المخاطبه لا- يحتاج الى تقارن وجوديهما زمانا، بل هو دائر مدار صدق المخاطبه إما بالتوجيه أو بالكتابة أو بحبس الصوت مثلا، أو غير ذلك من آلات إسماع الأصوات، فتأمل هذا.

و لكن يستفاد من عبارته الكفايه أنّ الصور الممكنة التصوّر ثلاثه:

(إحداها) الخطاب الحقيقي الى المعدومين. (الثانيه) الخطاب الإنشائي و فائدته انبعثت المخاطب عند وجوده و فعليه التكليف عنده. (الثالثه) الخطاب الحقيقي مقيدا بالوجود.

و الاولى غير ممكنه بلا ارتياب، و الثانيه لا مانع منها عقلا على الظاهر، و الثالثه أيضا ممكنه بلا شكّ و لا ريب.

وفيه: أنّ الصورة الاولى ليست من محلّ الكلام فى شىء كى تحتاج الى ذكرها إلّا أنه من المحالات العقليه بعث المخاطب المعدوم، و هو جلّى لا خفاء فيه.

و أما الصورة الثانيه، ففيها أيضا أنّ المخاطبه على ما ذكرنا- من أنها عبارته عن توجيه الكلام نحو الغير- ليست من مقوله الإنشائيات بل هى من الامور الاعتباريه التى منشأها أمر تكوينى- أعنى التكلم- متوجّها الى الغير فلا- يمكن إنشاؤها كما لا يمكن إنشاء الابوه و البنوه و الاخوه التى وجودها تابع لوجود منشأها تكوينا من الأب و الابن و الأخ.

و الصورة الثالثه- و إن كانت حقا فى الجملة- إلّا أنّ الوجود ليس قيدا للمخاطبين فى إمكان توجيه الخطاب إليهم، بل المخاطبه لا تصحّ إلّا الى الموجود بأحد من العناوين المأخوذه فى متعلّق التكليف مثل: أيها المؤمنون أو الناس أو المستطيعون مثلا، سواء كانت بأدوات المخاطبه كما مثلنا أم لا، مثل قوله تعالى:

ص: ١٧٦

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١) وقوله تعالى: يُوقُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ إِذَا هُمْ يَخَافُونَ وَيَوْمَ كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا* وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ الْآيَةَ (٢) وغيرها من الآيات الشريفة، فكلما صدقت هذه العناوين تصحّ المخاطبه، ولا تصدق إلّا بعد وجود المعنونات، لأنها متقدّمات عليها رتبته نحو تقدّم المعروض على العرض.

فالوجود ليس قيّدا للمخاطب كما ذكره قدّس سرّه.

والحاصل: أنّ التكلم بما هو فعل من الأفعال الطبيعيه يقتضى فائده يقتضيها طبع هذا الفعل كما قلنا في الطلب من أنّ الغايه الطبيعيه للطلب، البعث المترتب عليه الانبعاث اختيارا.

و حينئذ، فاذا استعمل اللفظ، فإن كان مراده من هذا الاستعمال الغايه الطبيعيه كالبعث في الإنشاء، والإخبار بوقوع النسبه في الإخبار كان استعمالا حقيقيا، وإلّا كان استعمالا مجازيا عقلايا لا لغويا لاستعمال المتكلم كل واحد من الألفاظ في المعنى الحقيقي العقلائي في قوله: «يا كوكبا ما كان أقصر عمرك» (عمره- خ ل) وقوله: «ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجلي».

غايه الأمر عدم كون الاستعمال على وفق الاستعمالات العقلائيه وهو كون المقصود فهم الغير، وملاك صدق الإنشاء والإخبار والتكلم والمخاطبه، والتخاطب واحد في الجميع، فلا فرق فيها إلّا في الغرض، وهو ترتب الغايات الطبيعيه على اختلافها في كل واحد.

إذا عرفت أصل معنى الخطاب فلنرجع الى محلّ الكلام فنقول بعون الله تعالى:

إن كان ما به الخطاب غير قار الذات وغير باق الى زمان وجود المعدوم،

١- آل عمران: ٩٧.

٢- الإنسان: ٧ و ٨.

ص: ١٧٧

فحيث ما اذا وجد الكلام ينعدم فالمعدوم غير مشمول له.

و إن كان ما به الخطاب باقيا- إما بالكتابه أو الحكايه أو نحو ذلك من أسباب البقاء- فلا مانع من شمولها لهم بلا إشكال.

و لعلّ خطابات الشارع من هذا القبيل، لأنه باق بأحد الأسباب المذكوره.

مضافا الى أنه يمكن أن يكون خطاب الله تعالى متوجها الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط، و القابل لهذا الخطاب قلبه الشريف كما هو ظاهر قوله عزّ و جلّ: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١).

و نسبه هذا الخطاب بالنسبه الى جميع المكلفين على السويه حتى الموجودين في زمان نزول الآيات الشريفه، لأنّ نسبه تعالى الى الموجودات على السواء زمانيه كانت أو مكانيه، لأنه سبحانه فوق الزمان و المكان بالإحاطه علما، و قراءه النبي صلى الله عليه وآله على الناس كان بعنوان الحكايه قرآنا، كما يشير إليه قوله سبحانه و تعالى:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ (٢) و قوله تعالى: فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (٣) و قوله عزّ من قائل بالخطاب العام: فَاقْرَأْ مَا تَمَيَّرَ (٤) في مواضع عديده حيث نسب القراءه إليه صلى الله عليه وآله.

و بذلك يندفع توهم أنّ المخاطب- بالكسر- و لو كان محيطا علما بجميع الموجودات فلا فرق حينئذ بين الموجود و المعدوم إلّا أنّ المخاطب غير قابل للشمول.

وجه الاندفاع ما قلنا: إنّ المخاطب قلبه الشريف صلى الله عليه وآله، و له نحو وجود محيط أعطاه الله تبارك و تعالى، و جعله ظرفا و وعاء لقبول الخطابات القرآنيه.

هذا مضافا الى قوله تعالى: قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي

١- الشعراء: ١٩٣ و ١٩٤.

٢- طه: ١١٤.

٣- القيامة: ١٨.

٤- المزمل: ٢٠.

وَيَنبُذُكُمْ وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (١) الآية، فإنه عمم الانذار لكل من بلغ بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَىٰ مَرْتَبَةِ الْقَابِلِيَةِ لِلْإِنذَارِ.

إن قلت: هذه الآية تدلّ على عكس المطلوب لأنّ الخطابات لو كانت شاملة لجميع المكلفين لكفى قوله: «لَأُنذِرْكُمْ» و لم يحتج الى قوله: «وَمَنْ بَلَغَ» فيظهر منه عدم شمول الخطابات لمن بلغ فاحتاج الى التصريح.

قلت: فرق بين أمثال هذا الخطاب من الآيات التي مصدره بقوله: «قُلْ» و بين مثل «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» فإنّ الأول خطاب خاصّ من الله سبحانه الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بأن يقول للناس كذا و كذا، و الثاني خطاب من الله سبحانه الى الناس بواسطة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فإن قوله تعالى: «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ ...»

الخ (٢) مقول لقوله تعالى: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً (٣).

فانقدح بذلك أنّ الخطابات الإلهية شاملة للمعدومين في حال وجودهم إن كانوا بالعنوان الذي خوطبوا به، فحينئذ لا فائده في تطويل ذكر الثمره التي ذكروها كما لا يخفى.

الرابع عشر : [حكم تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفراد المخصص]

لَمَّا كَانَ عَدَمُ كَوْنِ أَحَقِّيهِ أَزْوَاجِ الْمَطْلُوقَاتِ الْبَائِنَاتِ أَحَقَّ بِرَدِّهِنَّ إِلَيْهِنَّ مَسْلَمًا بَيْنَهُمْ وَقَعَ النِّزَاعُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا الْآيَةَ (٤) فِي ارتكاب التجوز بأحد الاحتمالات الثلاثة على ما في الكفاية:

(أحدها) التصرف في العموم، بأن يرجع الضمير في «بُعُولَتُهُنَّ» الى تمام

١- الأنعام: ١٩.

٢- الأنعام: ١٩.

٣- الأنعام: ١٩.

٤- البقره: ٢٢٨.

المطلقات و لكن اريد منه الرجعيات فقط.

(ثانيها) التجوّز في الضمير بعنوان المجاز في الكلمه، بأن يراد منه جميع المطلقات و يرجع الضمير الى بعضها فيصير مجازا لغويا لعدم تطابقه لوضع الضمير.

(ثالثها) التجوّز فيه بعنوان المجاز في الإسناد، بأن يكون المراد من ضمير «بُعُولَتُهُنَّ» العموم و لكن إسناد الأحقيّه الى بعولتهنّ يكون مجازا كما في قولك: بنو فلان قتلوا فلانا، في صورته كون القاتل واحدا منهم لا الجميع.

ففي الكفايه سوى بين الوجوه الثلاثه بعد تراحم الاحتمالات بأنه يرجع الى الاصول العمليه، فإنّ أصاله العموم المتولّد من عدّه أصالات الحقيقه بالنسبه الى كل فرد متعارضه فحكم فيما لم يعلم بالرجوع الى الاصول، و المفروض أنه علم عدم إرادته العموم، و العمل بأصاله الحقيقه في الضمير إنما هو فيما اذا يعلم المراد، أما اذا علم و لم يعلم كيفيه الإراده فلا يحكم بها فيرجع الى الاصول العمليه.

و فيه (أولا) أنّ الضمائر وضعت للإشاره كالموصلات و أسماء الاشارات، و هي إنما تصلح فيما اذا كان هناك جهه تعين و بعض ما يراد من المرجع لا يصلح لأن يكون جهه تعين لضمير «هنّ» لأنّ المفروض أنه اريد بالمرجع العموم، و الفرق بين المقام و المثال إمكان اعتبار الوحده فيه دون المقام.

و بعبارة اخرى: يكون المثال من قبيل العموم المجموعى، و المقام عموم استغراقى، فإنّ الأحكام فى الآيه ثابتة لكل واحده من المطلقات.

(و ثانيا) بأنّ الشكّ من ناحيه الضمير مسبّب عن الشكّ من ناحيه العموم، فاذا علم المراد من العموم فلا مجاز فيه بناء على كون وضعه لما يراد بالمرجع، لا لما كان ظاهرا فيه.

(و ثالثا) إنّنا قد ذكرنا سابقا أنّ العامّ دائما يستعمل فى العموم و لا يستعمل فى الخصوص قطّ، غايه الأمر أنه كلما شككنا أنّ الإراده الاستعماليه هل هي مطابقه للإرادته الجدّيه نحمله على التطابق لبناء العقلاء عليه؟

ص: ١٨٠

و أما فى المقام فهذا الأصل غير جار فى الضمير للعلم بخلافه بدليل خارجى، و هذا بخلاف العموم، فالأصل جار فيه فالحكم بالتريص عام لجميع المطلقات، و الحكم بالأحقية خاص بالرجعيات فقط، فلا مجاز لا فى العموم و لا فى الضمير.

الخامس عشر: [حكم التخصيص بمفهوم المخالفه]

قد ذكرنا أن الحكم إن كان مترتباً على ذات الموضوع من غير مدخلية قيد آخر فيه فإثباته لموضوع آخر - مشترك معه فى الذات و لو كان مختلفاً فى الصفات - يسمى مفهوم الموافقه، سواء كان ثبوته له أولى كحرمة ضرب الوالدين المستفاده من قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ (١) أو مساوياً له كقوله مثلاً: اذا شكَّ الرجل بين الثلاث و الأربع بينى على الأربع، لثبوت هذا الحكم للمرأة أيضاً.

و بلسان متأخرى المتأخرين يعبر عنه بإلغاء الخصوصيه.

و إن كان مترتباً على موضوع مع مدخلية قيد آخر فى الحكم كقوله مثلاً: فى السائمه زكاه، فإنَّ الموضوع للوجوب ذات الغنم مع كونها سائمه فنفيه عن موضوع مجرداً عن القيد - كالمعلوفه - مفهوم المخالفه.

اذا عرفت هذا فاعلم أنه قد ادعى الإجماع على جواز التخصيص بمفهوم الموافقه، و إنما الاختلاف فى مفهوم المخالفه.

و فيه أنا لم نجد مصرحاً بذلك بل كلماتهم مطلقه، نعم ذكر العضدى (٢) أن

١- الإسراء: ٢٣.

٢- القاضى عبد الرحمن بن عبد الغفار الفارسى الشافعى الاصولى المتكلم الحكيم المدقق المحقق، كان من علماء دوله السلطان اولجايتو محمّد المعروف بـ «شاه خدابنده» المغولى (الى أن قال:): له شرح مختصر ابن الحاجب، و هو معروف بين العلماء، و له المواقف فى علم الكلام الذى شرحه المحقق الشريف، و له كتاب فى الأخلاق مختصر لخص فيه زبده ما فى المطولات، شرحه تلميذه شمس الدين محمّد بن يوسف الكرمانى المتوفى ٧٨٦هـ، الى - - غير ذلك، و آخر مصنفاته العقائد العضديه الذى شرحها الدوانى جرت له محنه مع صاحب الكرمان فحبسه بقلعه و ريمان فمات مسجوناً سنه ٧٥٦هـ. (الكنى و الألقاب للمحدّث القمى: ج ٢ ص ٤٣١ طبع انتشارات بيدار-قم).

التخصيص بالموافق أظهر، و بأن الإجماع هنا لا يضمن و لا يغنى من جوع.

و كيف كان، فيظهر من الكفايه التوقف في مقام الإفتاء و الرجوع الى الاصول العمليه اذا كان العموم و مفهوم المخالفه متساويين في الظهور، و إلاً فيحمل على الأظهر منهما.

و التحقيق أن يقال: إن هذه المسأله ترجع الى مسأله حمل المطلق على المقيد.

مثلاً- قوله صلى الله عليه و آله فيما رواه العامه: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء» الحديث (١) عام و قوله عليه السلام فيما رواه الخاصه: «اذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شىء خاص» (٢) فيرجعان الى أن أحدهما يدل على أن تمام الموضوع، لعدم الانفعال كونه ماء و الآخر على أنه مركب منه و من الكزيه.

فكما اذا ورد- مثلاً:- لا يجب الاجتناب عن ماء ملاق لها ما لم يتغير أحدها ثم ورد: لا يجب الاجتناب عن ماء ملاق للنجاسه، لم يتغير أحدها يحمل الأول على الثانى، كذلك ما نحن فيه.

و أما ما ذهب إليه صاحب الكفايه فمبنى على قول المتأخرين فى أخذ المفهوم من القيد باعتبار دلالة على العليه المنحصره، فإن لازمه دلالة على عدم ثبوت الحكم فى غير مورد القيد، فاذا ثبت دليل آخر حكم على ذلك الموضوع، يتعارضان، فيراعى ما هو الأظهر، و إلاً فيكون مجملاً.

و أما بناء على مبنى القدماء الذى قويناه فى باب المفهوم، و حاصله دلالة القيد على كون الموضوع مركباً لا بسيطاً.

١- سنن أبى داود: ج ١ باب ما جاء فى بئر بضاعه ص ١٧، الوسائل: ج ١ باب ١ من أبواب الماء المطلق ص ١٠١ الحديث ٩.

٢- الوسائل: باب ٩ من أبواب الماء المطلق ج ١ ح ١ ص ١١٧.

ص: ١٨٢

و بعبارة اخرى: كونه دخيلا في ثبوت الحكم فبذلك و إن كان يرتفع محذور اللغويه في كلام الحكيم.

أما دلالة على انتفاء الحكم عند انتفائه فلا، كما ذهب إليه السيد المرتضى رضى الله عنه و استشهد بقوله: **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ... الخ (١).**

فإن كان مراده من هذا الاستشهاد أنه يكفى في رفع محذور اللغويه كون القيد دخيلا في ثبوت الحكم كالمقيد بحيث لا يكون المقيد تمام الموضوع، فكما أن إثبات الحكم لموضوع لا يدل على انتفائه عن موضوع آخر كذلك إثباته له مع قيد لا يدل على انتفائه عند انتفاء القيد، فإنهما مشتركان في كونهما دخيلين في تحقق الحكم.

فلا يرد عليه ما أورده المتأخرون عنه أصلا.

فمحصل الفرق بين مبنى القدماء و المتأخرين حصول التعارض لو دلّ دليل على خلاف المنطوق المقيد، على الثاني دون الأول.

السادس عشر : [حكم تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده]

هل تعقب الاستثناء للجمل العديده يقتضى عوده الى جميعها أم لا؟ فعن صاحب الكفايه رحمه الله - بعد المفروغيه عن عوده الى الأخيره - جزما، و بعد فرض إمكان عوده الى الجميع بمقتضى القاعده قياسا، على تعدد المستثنى كقوله: **جاء القوم إلّا زيدا و عمرا.** اختار (٢) الإجمال في مقام الإثبات لوجود ما يصلح للقرينيه في غير الأخيره أيضا فلا ينعقد ظهور للعموم.

و التحقيق أن المستثنى منه إن اعتبر شيئا واحدا بأن يتصور جميع الجمل و يجعل مستثنى منه فيمكن إخراجهم من الجميع لأنه إخراج واحد.

١- البقره: ٢٨٢.

٢- يعنى صاحب الكفايه رحمه الله.

ص: ١٨٣

و أما إن اعتبر كل واحد من الجمل المستثنى منها فلا يمكن، فإن الاستثناء معنى حرفي، و هو عبارته عن الارتباط المندك في المرتبتين بخلاف المعنى الاسمي، فإن له وجودا مستقلا في الذهن.

و توضيحه: أن الاسم و الحرف مشتركان في شىء و متميزان في شىء آخر.

فأما اشتراكهما فهو أن الوجود الخارجى فى قولنا: «سرت من البصره الى الكوفه» ليس إلا السير الاسمى و (أنا) و (البصره) و (الكوفه) و ليس للابتداء و الانتهاء المفهومين من كلمه (من) و (الى) وجود آخر فى الخارج، و كذا مفردات هذه الجملة المركبه (كالبصره) و (السير) و لفظ (الابتداء) و (الانتهاء) و ضمير (أنا) فهما مشتركان فى عدم ثبوت شىء فى الخارج لهما، و ليس للابتداء و الانتهاء عين و لا أثر، سواء كان بلفظهما أو ب (من) و (الى).

و أما تميزهما فهو أن المعنى الاسمى موجود فى الذهن مستقلا دون الحرفى فإنه أمر انتزاعى لا يتحقق إلا بالمرتبتين كما فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، حيث إن اللفظ مرآه للمعنى، بل هو عينه باعتبار فلا يمكن اندك ك شىء فى شىء، يكون هو مندك فى شىء آخر، بل الحروف لا معنى لها كما عن الرضى رضى الله عنه، خلافا لابن الحاجب، فالإشكال هنا أشد من إشكال استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأن اندك ك الحرف فى معنى الاسم أخفى من اندك ك الاسم فى معناه، فتأمل جيدا.

فيمكن حينئذ تصديق صاحب المعالم فى المقام من امتناع العود الى الجميع و إن كان ما مهده لإثبات مطلوبه محل نظر، هذا.

و لكن يمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بجعل المتكلم أداه الاستثناء علامه للإخراج بأن يتصور كل واحد من المستثنى منه و يجعل لفظه «إلا» مثلا علامه للإخراج من الجميع.

كما يمكن أن يقال ذلك فى المشترك أيضا، و وحده العلامه و تعدد ذى العلامه

ص: ١٨٤

لا إشكال فيه، فافهم.

السابع عشر : هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؟

هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد أم لا؟ قولان: استدلال المانعون بوجوه:

(الأول) أن الكتاب قطعي و خبر الواحد ظني و لا يرفع اليد عن المعلوم بالمظنون.

و فيه: أن أدلّه حجّيته خبر الواحد تصيّره معلوما، مضافا إلى أن ظواهر الكتاب ليست معلومه و لو كان صدور أصل الكتاب معلوما.

(الثاني) أن دليل حجّيته الخبر الواحد هو الإجماع، و لا إجماع في المقام.

و فيه: أن الإجماع في المقام إجماع عملي يرجع إلى السيره، و السيره ترجع إلى بناء العقلاء، و الأدلّه الدالّه على حجّيه الأخبار الآحاد كلها من الكتاب و السنّه و الآثار المرويه عن الأئمه عليهم السّلام دالّه على الحكم الإضائي لا التأسيسي كما يأتي إن شاء الله تعالى في محلّه.

(الثالث) لو جاز التخصيص لجاز النسخ، و هو غير جائز إجماعا.

و فيه: أن الإجماع - لو كان - هو الفارق.

(الرابع) الأخبار الدالّه على طرح الأخبار المخالفه للكتاب أو «أنها زخرف» أو «لم نقله» أو «اضربوه على الجدار» أو غير ذلك (١) تدلّ على عدم الاعتماد و على الخير المخالف للكتاب، و هذه الأخبار متواتره إجمالا أو معنى (٢).

١- راجع الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٥.

٢- الفرق بين التواتر المعنوي و الإجمالي أن الأول مشتمل على معنى مشترك بين سائر الأخبار الوارده في مشتبهات الحوادث بحيث يكون المعنى التضمني أو الالتزامي داخلا في متفرقاتها، و الثاني مشتمل على لفظ يكون العلم به حاصلًا من بين الشتات و لو لم يكن بينها مشترك فينبها عموم من وجه كما لا يخفى.

ص: ١٨٥

وفيه: أن الأخبار الواردة في هذا الباب على أقسام.

(منها) ما يدل على عدم جواز العمل إن لم يوجد شاهد أو شاهدان من كتاب الله عز وجل.

مثل ما رواه الكليني عليه الرحمة مسندا عن عبد الله بن أبي يعفور قال:

وحدثني الحسين بن أبي العلاء أنه حضر ابن أبي يعفور في هذا المجلس، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وإلا فالذي جاء بكم أولى به (١).

وعن محمد بن يحيى عن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا جاءكم عتيا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم (٢).

(و منها) ما يدل على لزوم الرجوع الى الكتاب عند المعارضه (٣)، فلا دلالة فيها على المطلوب كما أن الطائفة الاولى تدل على عدم جواز العمل بخبر الواحد، وهو ينافي «بناء العقلاء» منضمًا الى السيره المستمره للمسلمين على العمل، مضافا الى الأدله التي أقاموها للحجته فيجب حملها على صورته المبينه كليه.

مثل ما رواه سعيد بن عبد الله الراوندي في رسالته التي ألفها في أحوال أحاديث أصحابنا وإثبات صحتها عن محمد و علي ابني علي بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات علي بن الحسين عن أبي جعفر ابن بابويه عن أبيه عن سعد ابن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علي

١- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٨ ح ١١.

٢- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٨٠ ح ١٨.

٣- راجع الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٨-٧٩ ح ١٠-١٦ وغيرها.

ص: ١٨٦

كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه(١) الحديث.

و ما رواه العياشي، عن الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح عليه السّلام قال: اذا جاءك الحديتان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حقّ، و إن لم يشبهها فهو باطل(٢).

(و منها) ما تدلّ على أنّ ما خالف كتاب الله فهو زخرف أو لم أقله.

مثل ما رواه الكليني عليه الرحمه عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضال عن عليّ بن عقبه عن أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف(٣).

و ما رواه عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد بن خالد عن أيوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كل شيء مردود الى الكتاب و السنّه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف(٤).

و محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: خطب النبي صلّى الله عليه و آله بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فأنا لم أقله(٥).

و هذه الطائفة أيضا يجب حملها على المخالفه في غير الأحكام، بل في العقائد.

مضافا الى أنّ المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه عند العرف.

و قريب من هذه الأخبار الأخبار الدالّة على لزوم طرح الأخبار المخالفه(٦).

١- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٨٤ ح ٢٩.

٢- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٨٩ ح ٤٨.

٣- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٨ ح ١٣.

٤- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٩ ح ١٤.

٥- الوسائل: ج ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ص ٧٩ ح ١٥.

٦- راجع بقيه أخبار باب ٩ تجده كذلك معنى.

ص: ١٨٧

فالحاصل: أن العمده فى دليل حجه الأخبار الآحاد هى السيره، و لم يرد فى الشرع ما يخالف السيره بل ورد ترغيب و ترخيص على العمل بقول الثقات، فلا يجوز رفع اليد بهذه الأخبار عن تلك السيره، و الله العالم.

الثامن عشر : الفرق بين التخصيص و النسخ

كلما ثبت ورود الخاص بعد وقت العمل بالعام بالنسبه الى هذا الخاص فهو ناسخ، و كلما ثبت وروده قبل وقته أو قبل العام و لم يكن وقت العمل به فهو مخصي، و اذا شك فى ورود الخاص قبل وقت العمل بالعام بالنسبه الى هذا الخاص أو بعده يعمل على مقتضى الخاص، و كلما شكنا فى تقدم ورود العام على الخاص و تأخره عنه يرجع الى الاصول العمليه.

ص: ١٨٨

فى المطلق و المقيد و فيه أبحاث:**الأول [:الإطلاق و التقييد وصفان للمعنى]****إشاره**

اعلم أن الإطلاق و التقييد وصفان للمعنى يلاحظ معناهما عند اعتبارهما موضوعين للحكم، فكل معنى كان موضوعا للحكم و له نحو انتشار فيه من دون أن يكون اعتبار شىء آخر دخيلا فيه، كان هذا المعنى مطلقا، و يسمى اللفظ الدال على المعنى المذكور أيضا مطلقا ثانيا و بالعرض.

و كل معنى لا يكون تمام الموضوع فى مقام الموضوعيه، بل يكون هو مع شىء آخر موضوعا للحكم يسمى مقتيدا، و اللفظ الدال عليه أيضا كذلك ثانيا و بالعرض.

فالمعنى الذى ليس له نحو انتشار ليس بمطلق و لا مقتيد.

و الذى يكون له ذلك و لكن لا يكون موضوعا للحكم ليس بمقتيد و لا مطلق.

و الذى كان موضوعا له مع قيده يكون مطلقا لا مقتيدا.

و الحاصل: أنهما فى مقام الموضوعيه لا فى مقام تصوّر معنيهما لأنهما ليسا موضوعين لغه.

ص: ١٨٩

و من هنا يندفع الإشكال بأنك قد قسمت العامّ و الخاصّ بما هو هو، لا بما هو موضوع للحكم، و هنا بعد تصوّرهما موضوعين.

بيان الاندفاع: أنّ العموم و الخصوص لهما لفظان موضوعان لغيره بخلاف المطلق و المقيّد، فلذا يقولون: إنّ الرقبه في كفاره قتل الخطأ مقيّده و في كفاره اليمين مطلقه، و في الظهار مختلف فيها، فتعريفهما ب «ما دلّ على شائع في جنسه فهو مطلق و ما دلّ لا على شائع في جنسه فهو مقيّد» في غير موضعه.

فإنه- مضافا الى أنّ الإطلاق و التقييد من صفات المعنى دون اللفظ- يلزم أن يكون العموم الاستغراقي و المجموعي، و الأعلام كلها مقيّدات، و أن يكون مثل الانسان مع قطع النظر عن كونه متعلّقا و موضوعا للحكم مجرّدا عن اللام و التنوين، و كذا «رقبه» في قولنا: «اعتق رقبه مؤمنه» مطلقات و كلها كما ترى.

[ذكر عدّه من الألفاظ التي عدّوها من المطلقات]

اشاره

و كيف كان، فقد عدّ جمله من الألفاظ مطلقه:

(الأول) اسم الجنس،

كالانسان و الحيوان و السواد و البياض، فقد قيل إنّ اسم الجنس موضوع للماهيه المطلقه المبهمه الغير المقيّده بشىء حتى عن قيد اللابشرطيه.

بيانه: أنّ أهل المعقول قسّموا الماهيه الى ما ليس شىء من اعتبار الوجود و العدم ملحوظا معها، و الى ما يلاحظ معها اعتبار عدم شىء آخر معها، و الى ما يلاحظ اعتبار وجود شىء معها.

فالاولى: تسمّى الماهيه اللابشرط و المجرّده.

و الثانيه: الماهيه بشرط لا.

و الثالثه: الماهيه بشرط شىء و مخلوطه.

و قد اشكل عليهم بأنّ المقسم عين القسم الأول، فالتقسيم تقسيم الى نفسه و الى غيره.

ص: ١٩٠

و اجيب أن الأول هو اللابشرط المقسمى (١)، و الثاني القسمى.

و التحقيق فى الجواب أن يقال: إن اعتبار الماهيه أو لحاظها ينقسم الى أقسام ثلاثه، لا نفس الماهيه، و قولهم: إن الماهيه الملحوظه اما كذا و إما كذا راجع الى ذلك، فإن ملحوظيتها صارت سببا للانقسام، و الاعتبار (٢) مشترك بين الأقسام لا يكون عين واحد منها.

و كيف كان، فلا فرق بين اسم الجنس و علم الجنس فى كونه موضوعا للماهيه المبهمه المجردده عن القيودات.

فتوهم أنه أخذ فى الثاني قيد التعيين الذهنى دون الأول مدفوع، بأن هذا القيد لا يوجب إلاً فرقا فى الأحكام اللفظيه دون المعنويه، فترتب عليه آثارها من كونه ذا حال، و وصفه بالمعرفه و وصفها به، و غير ذلك من الاحكام الثابته للمعرفه.

و يؤيد عدم الفرق، بل يدل عليه أنه يجب تجريده عند كونه موضوعا للحكم، و لا شىء من المعنى الموضوع للفظ «يجب تجريده» فى مقام الموضوعيه.

و بعبارة اخرى: يكون علم الجنس من المعرفات السماعيه كالمؤنثات السماعيه، غايه الأمر فى الثاني لا يمكن أن يقال: إن لهما نوع تأنيث فلا جرم قالوا إنها فى حكمهما من حيث ترتب الأثر بخلاف المقام، فإنه يمكنهم أن يقولوا:

إنه وضع للجنس المتعين فى الذهن.

(و الثاني) علم الجنس،

(و الثاني) (٣) علم الجنس،

و قد بيناه فلا نعيده.

(الثالث) المعرف باللام،

و هو على قسمين، قسم يراد به و بمدخوله الشخص

١- و الحاصل: أن المقسم ذات الماهيه من دون اعتبار شىء حتى اعتبار تقيدها باللابشرطيه و القسم هو بشرطه و لو كان هو اللابشرطيه، فتأمل جدا (المقرّر).

٢- و على هذا يكون الكلى الطبيعى الماهيه الملحوظه لا بشرط مع قطع النظر عن هذا اللحاظ، و لا نزاع حينئذ بين أهل المعقول فيه، و إليه ذهب الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى و شراح كتابه عليهم الرحمه، هكذا أفاده الاستاذ مدّ ظلّه العالى.

٣- عطف على قوله مدّ ظلّه: (الأول) اسم الجنس.

ص: ١٩١

الخارجي، و قسم يراد به و بمدخوله في مقام الموضوعية الطبيعية، إما هي من حيث هي و إما باعتبار وجودها في ضمن جميع الأفراد أو بعض الأفراد، معينا كان أم غير معين.

و القسم الثاني بأنواعه الثلاثة يسمى معرّفا بلام الجنس.

و اختلف في كون اللام موضوعه لتلك المعاني أو تكون اختلاف الدلالات باختلاف إرادته المتكلم في مقام الاستعمال، على وجوه. فليل بكونها موضوعه لها، نسب ذلك الى قدماء النحويين.

و قد اورد عليه ما اورد على القول بأن علم الجنس موضوع للماهية المعينه في الذهن من أنه يلزم تجريده عن هذا القيد عند كونه موضوعا، فلا فائده في أخذه جزء للموضوع له.

مضافا الى أنه إن كان المراد من التعيين الشخصي ممنوع، و إن كان التعيين الماهوي فلا- إشكال في أن كل ماهية هي هي بعينها، و لا اختصاص له بعلم الجنس المعرّف باللام.

و قيل: إن اللام موضوعه في جميع الموارد للإشارة.

و فيه: مضافا الى أنه ليس كذلك فإننا لا- نتصور من قولنا: «الرجل خير من المرأة» أو «إنّ الإنسان لفي خُسْرٍ أو «و لقد أمرّ على اللئيم يسبني» هذا الرجل أو هذا الانسان أو هذا اللئيم.

و مضافا الى لزوم اجتماع الإشارة و الوصف في مثل قولنا: «هذا الانسان فعل كذا» و قوله عليه السّلام: «أ فلا تنظر الى هذا الانسان كيف يبصر بشحم و ينطق بلحم و يسمع بعظم» فإنّ الاشارة ليست معنى مستقلا- بل هي مندّكة- في المشار إليه كما قلنا مرارا.

بعبارة اخرى: الألفاظ الموضوعه لها موضوعه لمصداق الإشارة التي يصدق عليها بالحمل الشائع، إنها اشاره، لا لمفهوم الإشارة.

ص: ١٩٢

و في الكفايه إنها للترزين كالحسن و الحسين.

و فيه: أن اللام في المثالين قد دخلت للمح الوصفيه السابقه كما قال ابن مالك:

و بعض الأعلام عليه دخال للمح ما كان عنه قد نقلا

كالفضل و الحارث و النعمان فذكرها و حذفها سيان

و أما في سائر الموارد التي ليست كذلك- مثل: رجل و غلام و أمثال ذلك- فلا.

و كيف كان، فلا نتعلل معنى للام مستقلا قد وضعت له.

إلا أن يقال: إن اللغات توقيفيه، و المفروض أن أهل اللسان قد صرحوا بأنها موضوعه للمعاني المذكوره.

و يمكن رده أيضا بأننا- معاشر غير العرب- أيضا نفهم ما يفهمه العرب من تلك الألفاظ المتداوله، و لا- سيما بعد الاطلاع على قواعدهم و مراعاتها، و الامر سهل.

(الرابع) النكره،

و هي على قسمين، الأول: ما يراد به في مقام الاستعمال، المعين الخارج عن الذهن و لو بقريته خارجيه- مقاميه أو مقاليه- مثل: جاء رجل.

الثاني: ما يراد به الطبيعه لكونها متعلقه للطلب، نحو: جئني برجل، فهل هو موضوع للمعنى الكلى أو الجزئى؟ قولان:

نقل الأول عن المحقق القمى صاحب القوانين رحمه الله، و الثاني عن صاحب الفصول قدس سره.

و التحقيق أن يقال: إنها تراد مجزده عن الوجود أو تلاحظ مع قيد الوجود، و على الثاني إما أن تكون مرآه لكل ما تصدق عليه هذه الطبيعه- و هو مناط دلالة أفاظ العموم- أو تكون مرآه لبعض الوجودات.

فحيث إن كان مراد من قال: «إن النكره جزئيه بمعنى أنها موضوعه للمعنى الجزئى» أن هذا الوجود المراد من الطبيعه منتشر بين الجزئيات المتباينه كالعلم

ص: ١٩٣

الإجمالى المتعلّق بأمرين متباينين، كما اذا علمنا أنه إما زيد و إما عمرو مثلا بحيث يكون بين الجزئيات ما به يمتاز كل واحد عن الآخر و لا تكون قابله لأن يحمل كلّ واحد على الآخر كزيد و عمرو فى المثال المتقدم، و يحمل كل واحد من الوجود عليها و هى عليه.

و ان كان المراد من الجزئيه أنّ الطبيعه لما كانت متعدّيه عن نفسها فى مقام اللحاظ الى الوجود، و الوجود جزئى (يعنى بمقتضى قاعده أنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد) فلا منافاه بين هذا المعنى و بين كونه كليا يصدق على الأفراد على سبيل التبادل أو البديله.

فظهر أنّ الحقّ ما هو المنقول عن صاحب القوانين، و اختاره أيضا فى الكفايه دون ما اختاره صاحب الفصول و تبعه شيخنا الأنصارى على ما نسب إليه مقرّر و بحثه.

البحث الثانى: هل المطلق حقيقه اذا استعمل فى المقيّد؟

الحقّ أنّ المطلق اذا استعمل فى المقيّد يكون حقيقه كما حققه سلطان العلماء قدّس سرّه فى حاشيته على المعالم، لأن الرقيه فى قولنا: «اعتق رقبه مؤمنه» لم تستعمل إلّا فى معناها الذى استعملت فيه عند التجرد عن التقيّد بالإيمان.

و بالجمله هذه القضية مركّبه من ثلاثه ألفاظ: العتق، و الرقبه، و الإيمان، و لا يكون واحد منها عدل به عن وضعها اللغوى الأولى.

نعم، بناء على توهم أنّ ما ذكر من أسماء الأجناس و النكره- اذا قيل إنها موضوعه للمعنى المقيّد بالإرسال كما نسب الى المشهور- يكون استعماله فيه مجازا لتجرده عن الإرسال حينئذ.

و لكن قد ذكرنا آنفا أنّ المطلق ليس موضوعا للمعنى الخاص اصطلاحا، بل هو على معناه اللغوى، فلا وجه حينئذ للقول بمجازيته.

البحث الثالث : معنى المطلق و المقيد ثبوتاً

قد عرفت أنّ معنى المطلق كون المعنى فى مقام الثبوت تمام الموضوع للحكم، و معنى المقيد كونه جزء لا أنهما لفظان متباينان وضعا للمعنيين المختلفين كالاسم و الفعل و الحرف، فإنها متباينات، بل اللفظ الواحد يطلق عليه المطلق تارة و المقيد اخرى.

و بعباره اخرى: إن كان المعنى البسيط مع بساطته موضوعا للحكم فهو مطلق و إن كان الموضوع مركباً منه و من معنى آخر فهو مقيد، و تتبع المعنى يتصف اللفظ بهما.

يدلّ على ما ذكرنا قولهم رضى الله عنهم: إنّ الرقبه فى كفاره اليمين مطلقه، و فى كفاره قتل الخطأ مقيده، و فى كفاره الظهار مختلف فيها، فيظهر من هذه الاستعمالات أنّ المعنى الواحد يتصف بهما و إن عرّفوهما ب «ما دلّ على شائع فى جنسه و ما دل لا على شائع فى جنسه» إلّا أنهم فى مقام التعريف لم يحصلوا ما أطلقوا عليه هذين اللفظين بارتكازهم.

فلا يشكل بأن جعل هذا الاصطلاح أيضا منهم فكيف يكون تعريفهم إياهما على غير مورده.

وجه الدفع: أنّ مقام التعريف غير مقام الإطلاق و الاستعمال، فهم فى مقام الإطلاق و الاستعمال و إن أصابوا بارتكازهم إلّا أنهم أخطئوا فى مقام التعريف فلا ضير، هذا كله فى مقام الثبوت.

و أما فى مقام الإثبات اذا شككنا أنه مطلق أم مقيد فتختلف كيفية أخذ الإطلاق و التقييد باختلاف تعريفهما.

فإن قلنا بمقاله من عرّف الإطلاق بأنه لحاظ السريان و الشيع، و التقييد بأنه عدم لحاظهما، سواء كان عدم السريان ملحوظاً أم لا، فيحتاج - كما قيل - الى

ص: ١٩٥

قرينه حال أو مقال، أو حكمه محتاجه الى مقدمات ثلاث و إن كان فى بعضها تأمل كما يظهر إن شاء الله تعالى.

(إحداها) كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد. و المراد من هذه المقدمه أن المتكلم يريد أن يبين تمام ما هو موضوع حكمه، للمخاطب (١) و لا- يكون فى مقام أن يبين أن هذه الطبيعه متعلقه للحكم فى الجملة، بأن يكون فى مقام أصل التشريع مثل كثير من الآيات القرآنيه الشريفه نحو قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ قُولُوا عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: فَإِنَّ لِلَّهِ حُكْمَهُ وَ قَوْلُهُ جَلَّ وَ عَلا وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ أمثالها.

(ثانيتها) أن لا يكون هناك قرينه تصرف اللفظ الى بعض الأفراد ضروره أنه لو كان كذلك يتعين تلك الأفراد بخصوصها و لا يكون المتكلم ناقضا لغرضه لو لم يلاحظ السريان و الشيوخ كما لا يخفى.

(ثالثتها) عدم انس ذهن المخاطب بالنسبه الى بعض تلك الطبيعه لأجل خصوصيه من الخصوصيات، و يعبر عن هذه ب «عدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب» و قيد التخاطب لإخراج الأفراد المتيقنه التى يكون حصول التيقن بعد التأمل و العمل من العقل فإنه غير مضر بالإطلاق.

و كيف كان، فلو كان الذهن مانوسا مع بعض الأفراد حين التخاطب لم يكن هناك إطلاق، فإن المتكلم قد بين ما هو بصدد بيانه من بيان تمام المراد، فإن الأمر حينئذ دائر بين إرادته ما هو المتيقن أو المشكوك، فينحل العلم الإجمالى الى العلم التفصيلى بالنسبه الى الأفراد المخصوصه التى لها خصوصيه زائده على سائر الأفراد، و الشك البدوى بالنسبه الى غيرها.

فلو كان مراد المتكلم هو هذه الأفراد المخصوصه لما أخلّ بالغرض، لأن الغرض بيان تمام المراد و لو بحسب الواقع. نعم، لو كان غرضه بيان تمام المراد

١- متعلق بقوله مدّ ظله: «أن يبين».

ص: ١٩٦

فعلا لم يفد الكلام له.

بل يمكن أن يقال- بضميمه المقدمه الاولى:- إن غير هذه الأفراد معلومه العدم فى الموضوعيه، لأن الغرض أن المتكلم فى مقام بيان تمام ما هو موضوع حكمه بمقتضى المقدمه الاولى. و المفروض أن ما هو الممكن لأن يكون موضوعا لحكمه، هو هذه الأفراد المخصوصه باعتبار تيقنها فى مقام التخاطب و لازم هذين عدم كون الباقي موضوعا له.

فالحاصل: أن النظر البدوى و إن كان يقتضى احتمال الموضوعيه بالنسبه الى الأفراد المخصوصه إلا أن بالنظر الثانوى يعلم عدم موضوعيتها قطعاً بضميمه المقدمه الاولى، فتأمل جيداً.

و قد أشكل عليه بعض الأعظم- بعد تسليم أن الإطلاق و التقييد تابعان للحاظ الشيوخ و عدمه- (أولاً) بأن اللازم من ذلك عدم جواز التمسك بالإطلاق فيما اذا كان كلام المتكلم مسبقاً بالسؤال عن فرد خاص كما اذا سئل عن وجوب إكرام النحوى فأجاب المسئول بقوله: أكرم العالم، مع أنهم يتمسكون بمثل هذا فى بعض الموارد.

(و ثانياً) بأنه يلزم عدم جواز التمسك فيما اذا كان القدر المتيقن بعد التأمل و التعامل من العقل، مع أن الملاك هنا مع كون المتيقن فى مقام التخاطب واحداً.

(و ثالثاً) بأن وجود القدر المتيقن غير مضرّ فى الإطلاق، لأن المفروض بمقتضى المقدمه الاولى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده الواقعى، و مجرد وجود المتيقن لا يدلّ على مراده الواقعى، فيمكن التمسك مع هذا كما لا يخفى.

فذلكه [الامور المبموت عنها فى المطلق و المقيد]

اعلم أن الكلام فى الإطلاق و التقييد تاره فى مقام الثبوت و اخرى فى مقام الإثبات. أما الأول ففيه مقامات:

ص: ١٩٧

الأول: الكلام ليس فى لفظ «ط، ل، ق» بل فيما يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعى أنه مطلق و يستعمل مطلقاً.

الثانى: أن الألفاظ ليست على قسمين، قسم يقال إنه مطلق، و قسم يقال: إنه مقيد.

بل الشىء الواحد تارة يحمل عليه المطلق و اخرى يحمل عليه المقيد.

الثالث: الإطلاق و التقييد ليسا إلا باعتبار أن المعنى هو الذى يتصف بالمطلق و المقيد، فىكون من قبيل الصفة بحال متعلق الموصوف، أى اتصاف اللفظ بهما باعتبار المعنى.

الرابع: أن المعنى الذى يتصف بهما ليس يتصف على الإطلاق بل فى مقام الموضوعى للحكم، فكل معنى لوحظ فى مقام الموضوعى للحكم بحيث يكون صدقه على الأفراد بالسوية يكون مطلقاً، و إلا فمقيد.

الخامس: أن معنى الإطلاق تساوى شمول الحكم لأفراد ذلك الموضوع بالسوية، و معنى التقييد عدم تساويه كذلك.

السادس: أن المناط فىهما أخذ ذلك فى مقام الموضوعى تمام الموضوع للحكم بحيث يكون القيد مسلوباً عنه بنحو القيد، بل بنحو السلب الشائع الصناعى، و أخذه جزء لموضوع الحكم بحيث يكون الموضوع مركباً من أمرين.

فحينئذ (١) يكون مناط الإطلاق عدم أخذ الغير فى الموضوع، و مناط التقييد أخذه فيه، فمناط الأول يكون أمراً عدمياً، و مناط الثانى يكون وجودياً.

فحينئذ لا حاجة إلا الى المقدمه الاولى من المقدمات الثلاث التى قد ذكرها فى الكفايه لأخذ الإطلاق.

فإن الثانى لا تكون مقدمه، بل المفروض فى الكلام ما اذا لم يكن هناك قرينه لفظيه تدل على القيد، فجعل موضوع البحث مقدمه له كما ترى.

١- شروع فى بيان مقام الإثبات الذى أشار مدّ ظله إليه فى صدر الفذلكه. (المقزّر عفى عنه).

ص: ١٩٨

و المقدمه الثالثه غير محتاج إليها بعد فرض أن المتكلم قد بين تمام الموضوع لحكمه و لو كان هناك قدر متيقن، فتأمل جيدا.

و ينبغي التنبيه على أمرين

الأول: أن الإطلاق مطلقا في جميع الموارد يكون على نحو واحد و معنى فارد.

نعم، اختلافه حسب اختلاف انحاء الأحكام، فتاره يكون موضوعا لحكم اقتضائي، و اخرى: يكون لغير الحكم أو غير الاقتضائي منه. فالأول إما يكون متعلقا للوجوب أو الندب فمعناه شيوع الحكم في جميع أفراد الموضوع على نحو العموم البدلي و يسمى إطلاقا بدليا، أو يكون متعلقا للحرمة أو الكراهه فمعناه شيوع الحكم في جميع أفراد الموضوع على نحو العموم الاستغراقي و الاستيعابي و يسمى إطلاقا استيعابيا، ضروره أنه قد مرّ أن الأمر بعث الى الوجود، و النهى زجر عنه، و لانزم ذلك امتثال الأمر بإتيان فرد من طبيعه في الأول و تحقق العصيان بإتيان فرد منها في الثاني، فالشيوع و السريان في كليهما هو مقتضى الطبيعه، غايه الأمر يختلف باختلاف الأمر و النهى.

و هذا القسم من الإطلاق شرطه عدم وجود الأفراد في الخارج ليتحقق بإتيان المأمور به في الأول و الانزجار عن المنهى عنه في الثاني.

و أما الثاني أعنى ما يتعلّق بغير الحكم أو الحكم الغير الاقتضائي مثل قوله تعالى: **إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (١)** و قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** فهو يتعلّق بأفراد موجوده بمعنى أنه بعد فرض وجودها يتعلّق المحمول به، بخلاف الأولين فإنه يكون متعلقا للحكم لوجود وجودا و عدما.

الثاني: محلّ عدم كفايه أصاله الحقيقه في إثبات الحقيقه

ما قلنا من عدم كفايه أصاله الحقيقه في إثبات الحقيقه - بل لا بدّ له من مقدّمات الحكمه - إنما هو اذا لم يكن تعلّق الحكم بمفهوم مدلول عليه بلفظ

١- العصر: ٢.

٢- البقره: ٢٧٥.

ص: ١٩٩

تعلق الحكم به ظاهرا منافيا لتعلقه بمفهوم مقيد كالأوامر، فإن تعلق الحكم بالرقبه المؤمنه بحسب الواقع لا ينافي تعلقه بالطبيعه، أعنى طبيعه الرقبه مثلا ظاهرا، فلم يمكن إثبات إطلاقه بالتمسك بأصالة الحقيقة بخلاف الطبيعه الواقعه تلو النهي أو النفي، فإن أداه النهي أو النفي قد وضعت للزجر عن مدخولها و نفيه، فاذا كان متعلق النهي مثلا بحسب الواقع الزجر عن إكرام الرجل الجاهل و تعلق النهي بمطلق الرجل فإنه ينافي وضع أداه النهي و النفي فيتمسك حينئذ بأصالة الحقيقة، فافهم و اغتتم.

ص: ٢٠١

[فى الققع و الظن]

اشاره

ص: ٢٠٣

المقصد الأول فى القطع و أحكامه**إشاره**

و اعلم (١) أنه قال الشيخ الأنصارى قدس الله نفسه الزكية فى الفرائد: (فاعلم أن المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فيحصل له إما الشك فيه أو القطع أو الظن، فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هى القواعد الشرعية الثابتة للشاك فى مقام العمل، و تسمى بالاصول العملية، و هى منحصره فى أربعة) (انتهى موضع الحاجة).

[بيان المراد من المكلف البالغ العاقل الملتفت]

و المراد من المكلف المكلف الفعلى بالنسبه الى جملة من الأحكام الضرورية المعلومه له من غير تكلف، اذا التفت الى حكم آخر غير معلوم له.

و التعبير بالبالغ العاقل (٢) الذى وضع عليه قلم التكليف لا يرفع الإشكال الوارد عليه مع قطع النظر عن التوجيه الذى ذكرناه (٣) من أنه إن كان المراد المكلف الفعلى فلا معنى للشك الذى هو أحد الأقسام، و إن كان الشأنى فلا وجه للحكم بوجوب متابعه القاطع ما قطع به لأن ذلك مجرد تغيير عباره.

١- من هنا الى آخره كان سيدنا الاستاذ يعنون عباره « شيخنا المحقق الأنصارى قدس سره » لأنه لم يؤلف فى زمانه الكفايه ففتن.

٢- كما فى الكفايه.

٣- بيان الإشكال.

ص: ٢٠٤

و كيف كان، فيدفع الإشكال بما ذكرنا.

و المراد بالالتفات الالتفات مع توجه النفس الى وجوده و عدمه المعبر عنه بالالتفات التصديقي لا التصوري فقط.

[الحكم ينقسم الى قسمين لا أربعة]

و الحقّ أنّ الحكم يطلق على معنيين فقط: شأني و فعلي باعتبار، و منجز باعتبار آخر.

توضيحه: أنّ المولى اذا لاحظ المصلحه أو المفسده الواقعتين الكامنتين في نفس الموجودات بتكوين منه سبحانه بحسب ما يعلمه سبحانه فإما أن يريد انبعث العبد الى فعل ما له مصلحه و انزجاره عمّا فيه مفسده أو لا.

و على الثاني فلا حكم هناك أصلاً، لا أنه يكون هناك حكم اقتضائي كما نسب الى صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و على الأول فإما أن يعلم بها المكلف أو لا، و على الثاني فالحكم شأني، و على الأول فعلي باعتبار أنه يجب فعلاً على العبد موافقته من الانبعث و الانزجار، و منجز باعتبار أنه لو صادف الواقع لكان العبد مستحقاً للعقوبه على ترك الواقع، فالفعلي و التنجيز يكونان في مرتبه واحده يصدقان على شيء واحد، إلّا أنّ الأول أعمّ باعتبار صدقه على الإلزامي و غيره، و الثاني يطلق على الإلزامي فقط.

فانقدح بذلك أنّ ما في الكفايه من تقسيمه الحكم الى مراتب أربع - الاقتضائي و الشأني و الفعلي و المنجز - لا يخلو من مسامحه، فإنّ الاقتضاء للحكم ليس حكماً، و كذا التنجيز ليس في مرتبه على حده.

مضافاً الى أنّ الحكم ليس من الامور التي لها حقيقه في الخارج كي يقال: إنه ذو مراتب.

و بعباره اخرى: ليس من الكليات التي هي مقوله بالتشكيك كالنور و الوجود مثلاً، لأنّ شرطها أن تكون ذاتاً واحده لها مراتب مختلفه بحيث يكون ما به

ص: ٢٠٥

التفاوت عين ما به الاتحاد، و الحكم ليس كذلك، فإنّ الشأنيه و الفعلية أمران مختلفان لا ربط لأحدهما مع الآخر.

نعم، هنا تقسيم آخر له باعتبار آخر، و هو أنه واقعي أو ظاهري.

توضيحه: أنّ إرادته الانبعاث و الانزجار اذا تعلّقا بالموضوعات التي هي بالحمل الشائع الصناعي موضوعات متوجّهه الى المكلفين مطلقا من غير نظر الى حالاتهم من القطع و الظن أو الشكّ و غيرها من الحالات الطارئه عليه، فالحكم يسمّى واقعيًا.

و إن تعلّقا نظرا الى بعض حالاته ككونه شاكّا أو ظانّا يسمّى الحكم حكما ظاهريا باعتبار أنّ وظيفته في مرحله الظاهر ذلك و لكنه طريق الى الواقع و منجز له كالقطع.

فالحكم الظاهري من الامارات و بعض الاصول، كالقطع في كونه منجزا للواقع على تقدير المصادفه بمعنى استحقاق المخالف للعقوبه على تركه لو صادف الواقع، و التجزى لو لم يصادف، و لا- يكون حكما مستقلا في مقابل الحكم الواقعي، و لذا لو خالف الاماره و صادف الواقع لم يستحقّ العقوبتين، و لو خالف لم يستحقّ العقوبه على الواقع، بل يجرى عليه حكم التجزى على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

فتقسيم الشيخ قدّس سرّه نفسه الزكيه بأنّ الحكم الظاهري يجعل تاره بحيث تكون المصلحه في نفسه و اخرى طريقا الى الواقع لا يخلو من إشكال.

و حيث قلنا إنّ القطع و الاماره يشتركان في المنجزيه و يفترقان في أنّ الأول يتعلّق بالواقع، و الثاني و إن كان أيضا يتعلّق بالواقع كما بينا إلّا أنه اذا تعلّق القطع بهذا الحكم يكون متعلّقا بما هو طريق الى الواقع، لا بالواقع نفسه.

فقول صاحب الكفايه رحمه الله «إنّ البالغ العاقل الذي وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري إما أن يحصل له القطع ... الخ» لا يخلو من إشكال، لما ذكرنا من أنّ تعلّق القطع بالحكم الواقعي غير تعلّقه بالحكم الظاهري.

ص: ٢٠٦

فتقسيم صاحب الكفايه رحمه الله و إن كان حسنا- من حيث كونه ثنائيا و لا يرد عليه إشكال عدم دخل الشكّ و الظنّ في الرجوع الى الامارات و الاصول- إلّا أنه مورد له من هذه الجبهه التي ذكرناه.

و الجواب عنه بأنّ كونه قدّس سرّه في مقام بيان الحالات الطارئه على الانسان، مطلقا خلاف الظاهر، بل الظاهر أنه قدّس سرّه في مقام بيان الحالات التي باختلافها تختلف الأحكام، فتأمل جيدا.

و عن بعض الأعظم قدّس سرّه (١)- في مقام رفع الإشكال عن الشيخ رحمه الله- أنّ المكلف إما أن تحصل له حاله لا يمكن معها عدم تنجز الحكم قطعا أو لا يمكن تنجزه قطعا أو يكون محتملا الأمرين.

و بعبارة اخرى: الحاله الحاصله إما كاشفه تامّه أو غير كاشفه تامّه أو كاشفه ناقصه.

فالاولى هي القطع، و الثانيه هي الشكّ، و الثالثه هي الظنّ، فلا إشكال على الشيخ رحمه الله في مقام التقسيم.

و فيه: (أولا) أنّ الحاله الظنيّه لا دخل لها في الأحكام الثابته للظانّ، بل المناط عدم العلم، سواء كان ظانّا أو شاكّا.

(و ثانيا) عدم إمكان كون الشكّ منجزا مطلقا ممنوع، فإنّ الشكّ في الشبهه الحكميه و في التخصيص قبل الفحص، بل في مطلق المعارض قبله منجز للواقع، بمعنى أنه لو ترك و صادف الواقع كان التارك مستحقا للعقوبه عقلا، و كذا الاستصحاب منجز للواقع شرعا على الأصحّ، كما سيأتى إن شاء الله في محلّه من كون حجّيته من باب التعبد.

و الحاصل مما ذكرنا آنفا: أنّ جعل الظنّ مقابلا للشكّ غير جيد، بل المتعين جعل التقسيم ثنائيا كما أنّ جعل القواعد الأربعة قسيما للقطع لا يخلو من إشكال،

١- منسوب الى المحقق المعروف بالميرزا النائيني المتوفّى سنة ١٣٥٤ هـ ق.

ص: ٢٠٧

لأنّ القطع بالحكم يشمل الاشتغال والاستصحاب والتخيير في الجبهه.

نعم، البراءه و بعض أقسام التخيير يكون في مقابل القطع.

توضيحه: أنّ المكلف اذا توجه الى التكليف فإما أن يكون عالما به أو لا، فإن كان عالما فإما أن يحصل له العلم التفصيلي أو الإجمالي.

لا إشكال في تنجز التكليف اذا علم تفصيلا، و في صورته الإجمال فإما أن يمكن له المخالفه و الموافقه القطعيتين أو لا يمكن شىء منهما أو يمكن المخالفه القطعيه دون الموافقه القطعيه، فالأول هو الاشتغال فهو أثر العلم الإجمالي.

و الثاني هو الدائر بين المحذورين، و هو مجرى التخيير العقلي. و الثالث هو الاشتغال أيضا عقلا بالنسبه الى حرمة المخالفه القطعيه و الحاصل: أنّ ما يمكن فيه كلاهما أو أحدهما إن كان هو المخالفه القطعيه فالتكليف منجز بحكم العقل، و ما لا يمكن فيه واحد منهما يحكم العقل بعدم تنجز الواقع.

و إن لم يكن عالما فإن كان له حاله سابقه فالحكم منجز بحكم الشرع، و هو المعبر عنه بالاستصحاب و إلّا فالبراءه.

فلاشتغال و الاستصحاب و التخيير بالنسبه الى المخالفه القطعيه موجه لتنجز المعلوم إجمالا، كالقطع التفصيلي الموجه لتنجز الأحكام.

فالأولى أن يقال في مقام التقسيم: إنّ المكلف اذا توجه الى وجود التكليف و عدمه فإما أن يكون له منجز من القطع - أعم من التفصيلي و الإجمالي و الامارات مثل خبر الواحد و الإجماع المنقول و الشهره و بعض الاصول كالأستصحاب - أو لا فعلى الأول يعمل بمقتضى التنجز و على الثاني يرجع الى البراءه أو التخيير(١).

١- هكذا أفاده سيدنا مدّ ظله، لكن يمكن أن يقال: كون العلم الإجمالي بأحد الحكمين مع عدم التمكن من الموافقه القطعيه ليس منجزا، لأنّ شرط تنجز التكليف عقلا التمكن من الموافقه القطعيه بالنسبه إليه المفروض عدمه، و مجرد ترك الواقع في ضمن ترك أحدهما - المتمكن في فعله لا - يوجب إسناد المخالفه إليه بحيث يمكن أن يخاطبه بأنك خالفت الواقع، لأنّ له أن يجيبه: أنّي ما خالفت الواقع قطعا. و الحاصل: أنه حيث كان الكلام في حكم العقل بتنجز الواقع بالعلم، فنحن نرى بالوجدان أنه لا يحكم إلّا فيما اذا كان موافقه الواقع ممكنا عقلا قطعا لا احتمالا، و المفروض في المقام أنّ حصول ذلك القطع غير ممكن كما لا يخفى، فتأمل جيدا. (المقرّر).

ص: ٢٠٨

و ممّا ذكرنا من حكم العقل بلزوم متابعه العلم الذى من مصاديقه مورد الاشتغال و بعدم لزوم متابعه غير العلم الذى من مصاديقه مورد البراءه و بعض موارد التخيير ظهر ما فى كلام الشيخ قدّس سرّه من قوله: «فإن حصل له الشك فالمرجع هى القواعد المقرره شرعا ... الخ» فإنّ غير الاستصحاب لا يكون هناك قاعده شرعيه كما عرفت تفصيلا و الله العالم.

قال الشيخ قدّس سرّه: لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجودا لأنه بنفسه طريق الى الواقع ... الخ.

[معنى وجوب متابعه القطع]

و اعلم أنّ لوجوب متابعه القطع معنيين: (أحدهما) أنّ القاطع بنفسه يرى وجوب متابعه القطع شرعا لا بما هو متابعه القطع، بل المتابعه التى بالحمل الشائع الصناعى يصدق أنّها متابعه.

و الحاصل: أنّ هذا الوجوب مركب من امور ثلاثة: الأول اختصاصه بالقاطع. الثانى اختصاصه بالوجوب الشرعى لا العقلى. الثالث تعلق هذا الوجوب بما هو بالحمل الشائع متابعه.

ولا يخفى أنه على هذا يصير المعنى أنّ القاطع بالوجوب يقطع به فيصير توضيحا للواجب، و يكون التعليل بقوله قدّس سرّه: «لأنه بنفسه طريق الى الواقع» تعليل للواضح.

(ثانيهما) أنّ كل عاقل أعّم من أن يكون هو القاطع أو غيره يحكم بلزوم متابعه القطع عقلا بما هو متابعه بعنوانها، و معنى حكم العقل بلزوم المتابعه هو أنّ هذا الحكم لو كان ثابتا فى الواقع و نفس الأمر لكان منجزا على القاطع، بمعنى

ص: ٢٠٩

استحقاقه للعقوبه على تقدير المخالفه و المصادفه.

و هذا المعنى أيضا مركب من امور ثلاثة:

الأول: عدم اختصاص الحكم بوجود المتابعه، بالقاطع، بل كل عاقل يحكم بذلك.

الثانى: أن المراد بالوجوب هو العقلى لا الشرعى.

الثالث: اعتبار عنوان متابعه القطع فى مقام الامتثال، و هو بهذا المعنى يقوم مقامه سائر الامارات و الاصول كما سيأتى إن شاء الله تعالى بيانه، لأنّ حالهما أيضا كذلك لأنّ كل عاقل يحكم بعد ملاحظه أدلّه اعتبار الاماره أنها اذا قامت على حكم أو موضوع ذى حكم لو كانت مطابقه للواقع لكان منجزا عليه، فتكون نظير القطع فى المنجزيه، لأنها نظير القطع فى كونه منجزا.

و على هذا لا يرد إشكال توضيح الواضحات، و كذا عبّر فى الكفايه بقوله: «لا شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحرکه على طبقه جزما و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلى ... الخ».

فالأولى التعليل لعدم كونه قابلا للجعل بقوله رحمه الله: لعدم جعل تأليفى حقيقه بين الشىء و نفسه و لا بينه و بين لوازمه.

لأنّ التنجيز ليس من لوازمه، و على تقديره: لعدم قابليه اللوازم للجعل مطلقا ممنوعه. نعم، اللوازم المنتزعه من مرتبه ذات الشىء ليست قابله للجعل، و أما المنتزعه من مرتبه متأخره عنه فهى قابله للجعل.

و كذا فى قول صاحب الكفايه فى مقام بيان آثار القطع: «و عذرا فيما أخطأ قصورا» إشكال.

لأننا قد ذكرنا أنه يظهر من عبارته قدس سره أنّ لهذا القطع دخلا فى الحكم بلزوم المتابعه و تنجز الواقع بالنسبه إليه بحيث لو لم تحصل له هذه الصفه لم يتنجز الواقع، فوجود هذا الحكم الواقعى بما هو هو غير موجب لتنجزه.

ص: ٢١٠

فحينئذ يكفى فى العذريه عدم حصول هذه الصفه لا حصولها على ضدّ الواقع أو نقيضه، فلو اعتبرنا فى العذريه حصول القطع على خلاف الواقع لزم التناقض فى الكلام. و لا فرق فيها بين بقائه متردداً أو جازماً على خلافه.

و محلّ الكلام فيما اذا كان جزمه عن قصور إمّا بعدم وصوله الى الواقع بعد التبع الملازم أو بعدم التفاته الى وجوده و عدمه أصلاً كى يحصل له التردد، بل جازم على العدم كما اذا كان جهله و عزمه عن تقصير و لا فرق بين تقصيره فى التفحص و التبع فى الأدلّه و بين عصيانه للنهى الطريقي كما اذا نهاء عن تحصيل الواقع بأمثال الرمل و الجفر، و مع ذلك قد حصل له القطع من تلك الطرق، فإنه فى الصورتين غير معذور عند العقلاء.

[القطع إمّا طريقى و إمّا موضوعى]

ثم اعلم أنّ القطع إمّا طريقى، و إمّا موضوعى، و المراد بالأول ما لا يكون للقطع دخل لتحصيل المقطوع به، سواء كان موضوعاً أو حكماً.

و المراد بالثانى ما يكون له ذلك و لا- يمكن أن يؤخذ فى موضوع نفس ذاك الحكم للزوم التناقض، لأنّ أخذه موضوعاً مستلزم لمدخليته فيه، و المفروض أنه بدونه موجود، و هو مستلزم لعدم دخله فيه، فيلزم ما ذكرنا.

و أما أخذ القطع فى متعلّق حكم آخر مثله، فقد ذهب فى الكفايه الى عدم إمكان أخذه فيه أيضاً للزوم اجتماع المثليين.

و هو مبنى على ما ذهب إليه رحمه الله من كون الأحكام من قبيل الأعراض للأفعال الموجوده فى الخارج و أنّ اجتماعهما باعتبار ان الاثنييه، اما باعتبار تعدّد الوجود أو تعدّد الماهيه أو تعدّد العوارض، و المفروض انتفاؤها كلها.

و أما على ما ذكرناه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى فلا مانع من اجتماعهما، و الله العالم.

[بيان المراد من أنّ من خواصّ القطع الطريقي قيام الأمارات مقامه]

قال الشيخ قدّس الله نفسه الزكيه: «ثمّ و من خواصّ القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعيه (و بعض، كل - خ) و الاصول مقامه بخلاف المأخوذ

ص: ٢١١

في الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع للدليل الحكم، فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع قامت الامارات و (بعض - خ ل) الاصول مقامه، و إن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصه قائمه بالشخص لم يتم مقامه غيره. انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه.

اعلم أن المراد من هذه العبارة يتصور على وجوه:

[بيان أنحاء مأخوذ به القطع]

(الأول) أن القطع بالحكم إما أن يؤخذ في لسان الدليل أو لا، و الثاني يسمّى طريقيا صرفا، و الأول إن ظهر منه أنه اخذ في مقام الثبوت طريقيا الى موضوعه فكالثاني و إن فهم منه أنه أخذ في مقام الثبوت جزء للموضوع أو تمام الموضوع يسمّى موضوعيا و الامارات و الاصول تقوم مقام ما لم يؤخذ أصلا في لسان الدليل أو اخذ و فهمنا منه الطريقيه، و أما إن فهمنا الموضوعيه فلا تقوم مقامه كما لا يخفى.

(الوجه الثاني) أن القطع من الصفات ذات الإضافة، فله إضافة الى نفس القاطع و إضافه الى متعلقه فبالاعتبار الثاني يقوم مقامه الامارات و الاصول دون الأول.

وفيه: أنه لا دليل على الفرق بينهما، فإنه على كلا التقديرين يكون موضوعيا تاره و طريقيا اخرى.

(الوجه الثالث) أن القطع تاره يلاحظ بما أنه طريق معتبر بمعنى أنه يلاحظ الجامع بعينه و بين سائر الامارات و هو مطلق الحجية فيقوم الامارات و الاصول مقامه، و اخرى بما أنه انكشاف تام خاص فلا تقوم.

وفيه: أنه حينئذ لا يصدق القيام كما هو ظاهر العبارة المذكوره للشيخ رحمه الله، بل هو حكم واقعي في عرض القطع به كما في التيمم عند تعذر الطهاره المائيه، غايه الأمر ترتبه كترتبه عليه، مضافا الى عدم أثر عملي.

ص: ٢١٢

إن قلت: يمكن أن يكون له الأثر على كلا التقديرين. أما على تقدير كون القطع جزء للموضوع فيكفى كونه دخيلاً في الموضوع جزء، بحيث لو انضم إليه الجزء الآخر الذي هو الأماره و أما على تقدير كون القطع تمام الموضوع فبيما اذا كان للمقطوع أثران: أحدهما يترتب على نفسه عند وجوده النفس الأمري و ثانيهما يترتب عليه مع فرض قيام الاماره فيصح التنزيل باعتبار ذاك الأثر المترتب على نفسه. مثلاً- قد ثبتت الحرمة للخمر الواقعيه و النجاسه لمعلومها، فاذا قامت الأماره على كون مائع خمرا يثبت النجاسه الواقعيه للخمر المحكوم بالحرمة ظاهراً.

قلت: يرد على الأول بأن الخمر الذي هو جزء للموضوع إن كانت جزئيه بوصف كونه ممّا قامت به الأماره فالمفروض أنه مقطوع، و إن كانت مع قطع النظر عنه لزم الدور لأنّ اعتبار قيام الأماره على كون هذا خمرا موقوف على كونها ذات أثر و هو موقوف على قيام الأماره.

و يرد على الثاني أنه يلزم كون ما حكم به بالحكم الظاهري المتأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين متقدما عليه كذلك، و هو كما ترى فتأمل، فالأولى هو الوجه الأول.

[هل القطع حجّه مطلقاً أم إذا صادف الواقع؟]

قال الشيخ قدس الله نفسه- في التنبية الأول بعد كلام له رحمه الله:- «لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حججه عليه من الشارع و إن كان مخالفاً في علم الله فيعاقب على مخالفته، أو أنه حججه عليه إذا صادف الواقع؟ (الى أن قال: ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول (الى أن قال: و الحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهى عنه واقعا مبغوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً لا في أن هذا الفعل المنهى عنه باعتقاده ظاهراً ينبئ عن سوء سريره (الى أن قال: لكن لا يجدى في كون الفعل محرماً شرعياً (الى أن قال: و من المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب

ص: ٢١٣

شرعا» انتهى.

ثم قال- عند الجواب عن الاجماع المدعى على القبح:- «و المسأله عقليه» انتهى.

و المقصود من نقل هذه العبارات بيان أن كلمات الشيخ رحمه الله مختلفه فى بيان محلّ النزاع.

فلا بدّ أولا من بيان محلّ النزاع، ثم بيان المختار ثانيا إن شاء الله تعالى فنقول:

محلّ النزاع يتصوّر على وجوه أربعة، لأنه إما أن يكون فى الحكم الشرعى، و إما أن يكون فى الحكم العقلى.

و على الأول فإما أن يكون الكلام فى أن المقطوع الحرمة بما هو مقطوع الحرمة يكون من المحرّمات، و إما أن يكون مقطوع الحرمة بقطع مخالف للواقع.

و على الثانى فإما أن يكون حكم العقل بالقبح بملاك آخر غير ملاك العصيان، و إما بملاك العصيان.

لا- إشكال فى أن النزاع على الأولين مقطوع العدم، مضافا الى لزوم محرّمات غير متناهيه، فإنّ المفروض أن مقطوع الحرمة- باعتبار تعلق القطع به- يصير حراما، فيتعلّق القطع بذاك الحرام الآخر فيصير حراما، فيتعلّق القطع به أيضا فيصير حراما، و هكذا مع بطلانه بالبداهه.

و كذا لا إشكال فى عدم كون مقطوع الحرام حراما بملاك آخر، فانحصر النزاع فى كون الفعل المتجرى به حراما بملاك العصيان أم لا.

[تحقيق فى الفعل المتجرى به]

و التحقيق أن يقال: إنّ الفعل المتجرى به يلاحظ باعتبارين، فتاره يلاحظ مع قطع النظر عن تعلق أمر المولى به مولويا، و اخرى: مع النظر إليه. فبالاعتبار الأول لا يكون الفعل قبيحا و لا عزمه و لا ارادته، لأنه لا يكون إلّا كسائر الأفعال المباحه. و بالاعتبار الثانى يكون قبيحا بعنوان الخروج عن رسوم العبوديه و كفران

ص: ٢١٤

نعم المولى، و لذا يسرى قبحه الى عزمه و إرادته أيضا.

فعنوان الخروج عن رسوم العبودية عنوان مستقلّ موجب لتقييح العقلاء، بل و استحقاقه العقاب شرعا من غير تفاوت بنظر العقل بين العاصي و المتجرى من هذه الحيشه و حرمه إرادته ذلك أيضا، من حيث إنه إرادته الحرام، و إلا فلا وجه لحرمة إرادته شرب المائع الذى يعتقد أنه شرب المسكر كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ العقل يحكم باستحقاق العبد العقوبه على إتيان ما هو مبعوض للمولى، و المفروض عدم إتيانه بما هو مبعوض له.

قلت لا نسلم ذلك، فإنّ العقل يحكم باستحقاقه العقوبه على مخالفه الاوامر الاختباريه مع أنه لم يأت به بما هو مبعوض له.

إن قلت: ان الدليل لم يدل الا على ترتب العقاب على المعصيه و التجرى ليس بمعصيه.

قلت: الكلام إنما هو فى الاستحقاق بحكم العقل لا الفعليه، و هو لا يفرق بين التجرى و المعصيه.

و الإجماع المدعى فى المقام على حرمة السفر مثلا عند ظنّ الضرر أو حرمة تأخير الصلاه عند ظنّ ضيق الوقت يراد به هذا المعنى الذى يعرفه الوجدان و يحكم به، لا أنه كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام أو عن خبر صحيح جامع لشرائط القبول، لأن المسأله لم تكن معنونه عند القدماء كى يستكشف بها رأيه عليه السلام، هذا مع كونه عقليه ليس للاستكشاف إليها طريق أجاب الشيخ رحمه الله عنه به.

فانقدح أنّ توهم كون القبح لسوء السريره، لا- للفعل المتجرى به مدفوع بما ذكرناه، مضافا الى عدم تسليم كون كل عاص بكون عصيانه لسوء سريره مع مولاه، فإنّ العبيد على قسمين: قسم يكون عصيانهم لكونهم بصدد الفساد و الاستكبار كما حكى الله عن إبليس بقوله تعالى: قَالَ مَا مَنَّكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ

ص: ٢١٥

أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (١).

وقسم لا- يكون كذلك، بل يتوجه الى مولاه بمجرد مخالفته إياه و يتضرع و يتوب، كما حكى الله تعالى مخاطبا لآدم و حواء على نبينا و آله و عليهما السلام بقوله تعالى: أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُفْرٌ مُبِينٌ * قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢).

فمخالفة مثل هذا العبد لمولاه لا يكون لسوء سريرته، و كونه بصدد الطغيان، بل حسن سريرته تقتضى التضرع إليه.

ولا وجه أيضا لما في الكفاية من كون استحقاق العقوبة بسبب إرادته للمعصية، لما ذكرنا من أن قبح الإرادة ناش عن قبح الخروج عن رسوم العبودية، و هذا القبح مساو لإرادته المعصية على تقدير المصادفة.

و الحاصل: أن جميع مقدمات المعصية من الميل و العزم و الجزم و الإرادة التي لا تتخلف عن المراد مساوية لمقدمات التجزى حتى بالنسبة الى الفعل الخارجى المعبر عنه ب «المتجرى به».

و بعباره اخرى: حركات النفس قد انتهت الى منتهى المقصد و هو الفعل و لم يبق شىء تفعله كى يكون العبد معذورا عند المولى، فما لم يصل الى مرتبه الفعلية لم يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة، لعدم صدق عنوان الخروج عن رسوم العبودية.

بل الأخبار المرويه عنهم عليهم السلام أيضا دأله على العفو عن إرادته المعصية و إن كان لها تأثير فى النفس و موجب لانحطاطها عن المرتبه العاليه الى المرتبه الدانيه لكنه غير استحقاق العقوبة، هذا.

مضافا الى أنه لا وجه لتوهم أن منشأ استحقاق العبد العقوبة هو الإرادة، لأن الحيوانات كلها لها إرادات، إذ الأفعال الصادره عنها ليست كالتقلص الطبيعى نحو

١- الأعراف: ١٢.

٢- الأعراف: ٢٢ و ٢٣.

ص: ٢١٦

تقلص اللحم الحار بعد قطع أوداجه و قبل ذهاب حرارته.

بل منشأ الاستحقاق هو الاختيار الذي معناه تشخيص أنه خيره الناشئ من حكم العقل بعد ملاحظه الخيرات و الشرور و ميل النفس الى الأولى باعتبار الرقائق التي تميل بها الى العالم العلوى المناسب لها و الى الثانية باعتبار الرقائق التي تميل بها الى العالم السفلى المتناسب لها.

و يمكن أن يكون هو المراد بقوله تعالى: **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (١)**.

كما لا وجه أيضا لتوهم أن إرادته المعصية ناشئه من خبث السريره الراجعه الى الذات المخلوقه كذلك فينقطع السؤال بلم، لأنّ الذاتى لا يعلل ضروره أنه مخالف للآيات و الأخبار الكثيره و حكم العقل.

أما الآيات فكثيره، منها قوله تعالى: **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَ غَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (٢)** دل على أن سبب كفرهم إنما هو اختيار أنفسهم الكفر.

مضافا الى عدم صحه المخاطبه بهذا الخطاب المهيل إلّا لمن كان ذا اختيار بنفسه مع قطع النظر عن ذاته، بل إنما يصحّ فيما اذا لم يجعله خبيثا ذاتا و إلّا فيقبح ذلك الخطاب.

و أما الأخبار فكثيره على اختلافها، فمنها ما يدل على أنّ للقلب اذنين كما رواه فى الكافى، عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن حماد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ما من قلب إلّا و له أذنان على إحداهما ملك مرشد و على الآخر شيطان مفتن، هذا يأمره و هذا يزجره، الشيطان يأمره بالمعاصى و الملك يزجره عنها، و هو قول الله عزّ و جل: **عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ* مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ**

١- الإنسان: ٢.

٢- الأنعام: ١٣٠.

ص: ٢١٧

إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (١).

و عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن الحكم عن سيف بن عميرة، عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: ما من مؤمن إلّا و لقلبه أذنان، فى جوفه اذن ينفث فيها الوسواس، و اذن ينفث فيها الملك، فيؤيّد الله تعالى المؤمن بالملك فذلك قوله عزّ و جلّ: وَ أَيْدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ (٢).

و يستفاد من هذه أنّ الانسان مخلوق بحيث يصلح منه صدور الخير و الشرّ معا لا أنه مجبور على أحدهما ذاتا، و الروايه الثانيه و إن اختصّت بالمؤمن إلّا أنّ الاولى عامّه لكل قلب، سواء كان مؤمنا أم غيره.

و منها ما يدلّ على أنّ الانسان خلق من الطينتين: السّجّين و العليين، و لازم ذلك أن لا يكون أحد عاصيا، بمقتضى سوء سريره لأنّ سريره مرّكبه من أمرين، يقتضى كل واحد منهما خلاف ما يقتضى الآخر.

مثل ما رواه فى الكافى، عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمّاد بن عيسى عن ربعى بن عبد الله عن رجل عن عليّ بن الحسين عليهما السّلام قال: إنّ الله خلق النّبيين من طينه عليين، قلوبهم و أبدانهم، و خلق قلوب المؤمنين من تلك الطينه، و جعل خلق أبدان المؤمنين من دون ذلك. و خلق الكفار من طينه سّجّين، قلوبهم و أبدانهم، و خلط بين الطينتين، فمن هذا يلد المؤمن الكافر، و يلد الكافر المؤمن، و من هاهنا يصيب الكافر الحسنه، فقلوب المؤمنين يحنّ الى ما خلقوا منه (٣).

و موضع الاستشهاد هو قوله عليه السّلام: «و خلط بين الطينتين ... الخ» و إن كان قبله يوهم خلاف ذلك.

و عن عليّ بن محمّد عن صالح بن أبى حمّاد عن الحسين بن يزيد (زيد- خ ل)

١- اصول الكافى: باب أنّ للقلب اذنين ... الخ ج ٢ ص ٢٦٦ حديث ١ طبع الآخوندى- طهران.

٢- اصول الكافى: باب أنّ للقلب اذنين ... الخ ج ٢ ص ٢٦٦ الحديث ٣.

٣- اصول الكافى: باب طينه المؤمن و الكافر ج ٢ ص ٢ حديث ١ طبع الآخوندى- طهران.

ص: ٢١٨

عن الحسن بن على عن (بن - خ ل) أبى حمزه عن إبراهيم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إن الله جلّ و عزّ لما أراد أن يخلق آدم (على نبينا و آله و عليه السلام) بعث جبرئيل فى أول ساعه من يوم الجمعة فقبض بيمينه قبضه بلغت من السماء السابعة الى السماء الدنيا، و أخذ من كل سماء ترابه، و قبض قبضه اخرى من الأرض السابعة العليا الى الأرض السابعة القصوى، فأمر الله عزّ و جلّ كلمته فأمسك القبضه الاولى بيمينه و القبضه الاخرى بشماله، ففلق الطينتين فذرا من الأرض ذروا، و من السماء ذروا، فقال للذى بيمينه: منك الرسل و الأنبياء و الأوصياء و الصديقون و المؤمنون و السعداء و من اريد كرامته فوجب لهم ما قال كما قال، و قال للذى بشماله: منك الجبارون و المشركون و الكافرون و الطواغيت و من اريد هوانه و شقوته فوجب لهم ما قال، كما قال: ثم إن الطينتين خلطنا جميعا (١) الحديث.

و عن أبى على الأشعري و محمّد بن يحيى عن محمّد بن إسماعيل عن علىّ ابن الحكم عن أبان بن عثمان، عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: لو علم الناس كيف كان ابتداء الخلق ما اختلف اثنان، إن الله عزّ و جلّ قبل أن يخلق الخلق قال:

كن ماء عذبا أخلق منك جنتى و أهل طاعتي، و كن ملحا اجاجا أخلق منك نارى و أهل معصيتى. ثم أمرهما فامتزجا، فمن ذلك صار يلد المؤمن الكافر، و الكافر المؤمن، ثم أخذ طينا من أديم الأرض فعركه عركا شديدا كالذرّ يدبّون، فقال لأصحاب اليمين: الى الجنة بسلام، و قال لأصحاب الشمال: الى النار و لا ابالى، ثم أمر نارا فاسعرت فقال لأصحاب الشمال ادخلوها، فهابوها، و قال لأصحاب اليمين: ادخلوها، فدخلوها فقال: كوني بردا و سلاما فكانت بردا و سلاما، فقال أصحاب الشمال: يا ربّ أقلنا فقال: قد اقلتكم فادخلوها، فذهبوا فهابوها، فتمّ ثبتت الطاعة و المعصية فلا يستطيع هؤلاء أن يكونوا من هؤلاء، و لا هؤلاء من هؤلاء (٢).

١- اصول الكافى: باب طينه المؤمن و الكافر ج ٢ ص ٥ حديث ٧.

٢- اصول الكافى: باب آخر منه و فيه زياده وقوع ... الخ ج ٢ ص ٦ حديث ١ طبع الآخوندى.

ص: ٢١٩

و الروايه الأخيره صريحه فى أن الطاعه و المعصيه كان لكل من الطائفتين أمران اختياريان، لأن أصحاب الشمال لا يمكن أن يصيروا مطيعين و إلا لما أمرهم بدخول النار، و لما قالوا: «ربنا أقلنا».

و الروايات بهذا المضمون أو قريب منها مستفيضه، بل متواتره بوجه تفيد القطع على خلاف ما توهم.

و أما حكم العقل فإنه يقبح عقلا- من العاقل فضلا عن الحكيم العادل- أن يأمر من جعل طينته من شىء لا يقتضى إلا العصيان بالإطاعه و يبعث إليه الرسل و الكتب و يؤاخذة على مخالفته، مع أن المفروض أن المخالفه مقتضى طينته و جبلته، و هو واضح لمن له أدنى تدبر، فتأمل جيدا.

فانقدح أنه لا وجه لتوهم كون المعصيه ناشئه من سوء سريره العبد التى لا تعلل باعتبار أنها ذاتيه، و الذاتيات لا تعلل هذا.

[بيان التفصيل الذى نسب الى صاحب الفصول فى مسأله التجزى]

و قد نسب الى صاحب الفصول رحمه الله التفصيل بين التجزى على الحرام الواقعى و بين غير الواقعى، ففى الثانى تترتب عليه أحكام التراحم، فيحكم بمقتضى ما هو غالب فى الواقع، فربما يصير التجزى حسنا باعتبار أنه تجزى على الواجب الأهم مصلحته من مفسده التجزى.

وفيه: أن التراحم هنا لا وجه له.

توضيحه: يتوقف على بيان امور:

(الأول) أن الحسن و القبح مترتبان على المصالح و المفاسد النفس الامريه، فتاره يكون الشىء باعبار كونه ذا مصلحه فقط حسنا، و اخرى باعتبار كونه ذا مفسده فقط قبيحا، و ثالثه يكون مجمع العنوانين، فإما أن تكون المصلحه غالبه أو المفسده كذلك و كيفما كان، فلا تزول المصلحه عند غلبه المفسده و لا تزول المفسده عند غلبه المصلحه، نعم لا أثر لأحدهما عند غلبه الآخر.

[هل الحسن و القبح ذاتيان أم بالوجوه و الاعتبار؟]

(الثانى) قد اشتهر فى ألسنه الاصوليين أن الحسن و القبح هل هما ذاتيان أم بالوجوه و الاعتبار؟

ص: ٢٢٠

التحقيق أن يقال: إنَّ الأفعال إن لوحظت بعناوينها الخاصه مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج يكون الحسن و القبح حينئذ ذاتيين لهما، و إن لوحظت مع النظر إليه يكونان بالوجوه و الاعتبار، فالإساءه و الإحسان مفهومان قبيحان و حسانان ذاتا، و اذا وجدتا فى الخارج فى ضمن مصداق يمكن طرو عنوان ضد كل واحد بملاحظته كونه ذا مصلحه و مفسده كليهما.

(الثالث) أن ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبه به إنما هو القبح الناشئ عن صدق عنوان مخالفه المولى و الخروج عن رسوم العبوديه، لا القبح الذى لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسده مع قطع النظر عن تعلق النهى.

نعم، لو دلّ دليل على أن كل ما كان قبيحا عقلا فلا تفعله كان العبد مستحقا بارتكابه العقوبه بهذا الاعتبار الذى ذكرنا، لا باعتبار القبح الذاتى الناشئ عن المفسده النفس الامريه.

اذا عرفت هذه الامور الثلاثه يظهر لك أن قبح التجزى الذى هو بملاك العصيان باق على حاله من غير تغيير، سواء كان الفعل المتجزى به واجبا واقعا أم مكروها أم مباحا، لأن المفروض أنه لا تأثير فى القبح أو الحسن الواقعى فى رفع قبح هذا العنوان المترتب على هذا الفعل، أعنى الخروج عن رسوم العبوديه، لما ذكرنا من أن الملاك إنما هو حكم العقل بالقبح، و هو بعد بحاله.

مضافا الى أن التزامه إنما هو فيما اذا كان المتزامان فى مرتبه واحده، و المفروض فى المقام أن القبح الناشئ عن التجزى متأخر عن حسن ذات الفعل، فإن حسنه ذاتي، سواء كان مأمورا به فعلا أم لا كما هو المفروض، و قبح التجزى مقيّد بكونه معنونا بعنوان المأمور به كما لا يخفى.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من قبح التجزى و ترتب آثاره بين كون الحرمة معلومه بالعلم الجازم أو مظنوننه بالظنّ المعتمد من الخبر الواحد أو الاستصحاب أو غير ذلك من الامور المعتمده شرعا.

كما لا فرق بين أقسامه من كون المتجزى أتى بالفعل بقصد الوصول الى

ص: ٢٢١

الحرام أو بقصد عدم الوصول، أو كونه غير مبال بمخالفته للواقع كما لا يخفى.

ثم إنه لا- يهمننا التعرض لكون قصد المعصية موجبا للعقاب أم لا بعد حكم العقل بعدم الاستحقاق ما لم يصل الى حد الفعلية كما ذكرناه، فإننا نتكلم في الاستحقاق لا في الفعلية.

نعم، الأولى الجمع بين الروايات المتخالفه الواردة في هذه المسألة بما أفاده الشيخ الأنصارى قدس سره بحمل الأخبار المثبتة على من بقى على قصده و النافيه على من ارتدع عن قصده بنفسه، أو بحمل الاولى على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات و الثانيه على من اكتفى بمجرد القصد.

[هل المعلوم إجمالا كالمعلوم تفصيلا في الاعتبار؟]

اشاره

قال الشيخ قدس الله نفسه الزكيه: إن المعلوم إجمالا- هل هو كالمعلوم في الاعتبار بالتفصيل أم لا؟ (الى أن قال:): لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الاولى حرمه المخالفه القطعيه، و الثانيه وجوب الموافقه القطعيه (الى أن قال بعد كلام طويل، ليس محلّ بحثنا:): مخالفه الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين: أحدهما مخالفته من حيث الالتزام (الى أن قال:): الثاني مخالفته من حيث العمل (الى أن قال بعد بحث طويل في المخالفه غير العمليه:): و أما المخالفه العمليه فإن كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها (الى أن قال:): و أما الإناء النجس الموجود بينهما و لا أصل يدلّ على طهارته لأنه نجس يقينا فلا بدّ إما من اجتنابهما تحصيلًا للموافقه القطعيه، و إما أن يجتنب أحدهما فرارا عن المخالفه القطعيه على الاختلاف المذكور في محلّه.

و قال في مبحث البراءه و الاشتغال- بعد أن اختار لزوم الاجتناب عقلا و أنّ إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافى أيضا حكم العقل بوجوب الامتثال التكليف المعلوم- ما هذا لفظه:

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير، و كذا المحلل الظاهري.

ص: ٢٢٢

فيظهر من هذه الكلمات الشريفه أنّ العلم علّه تامه بالنسبه الى المخالفه و مقتض بالنسبه الى المخالفه الاحتماليه.

و يظهر من الكفايه أنه مقتض بالنسبه الى كليهما.

و ينسب الى المحقق الخوانسارى و المحقق القمى رحمهما الله تعالى أنه ليس بمقتض بالنسبه الى واحد منهما أصلا فضلا عن كونه علّه لهما.

و سيظهر إن شاء الله تعالى ما فى النسبه، و أنه قد اشتبه مرادهما رحمهما الله.

و يظهر من الشيخ رحمه الله أيضا فى رساله أنّ هنا قولين آخرين فيما اذا كان المعلوم بالإجمال مرّدا بين خطابين: أحدهما التفصيل بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه، ثانيهما التفصيل بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب أحد الشئيين و بين اختلافه كوجوب الشىء و حرمة آخر.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ الكلام يقع فى مقامين: (أحدهما) فى أنّ المرّد بين الأمرين أو الامور اذا ثبت بالعلم ما حكمه؟ (الثانى) أنه قد ثبت بالحجه الاخرى غير العلم.

[إذا ثبت المرّد بالعلم]

فإن ثبت بالعلم فلا مناص من أن يقال كونه علّه تامه لحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه القطعيه كليهما. بل لا يتصور التفكيك بينهما عقلا.

و يتضح ذلك ببيان امور: (الأول) أنّ معنى العلم الإجمالى هو كون ما هو المعلوم من الأطراف متعلّقا للزجر الأكيد من المولى بالنسبه الى متعلّقه فعلا، فترخيصه بالنسبه إليهما أو الى أحدهما تناقض، منه.

أما الأول فواضح، و أما الثانى فعلى تقدير مصادفه المرخص فيه مع المحرّم الواقعى مثلا.

(الثانى) قد مرّ أنّ الحكم عباره عن إرادته انبعاث العبد أو انزجاره، و هو لا يمكن أن يكون داعيا للعبد ما لم يصل الى مرتبه العلم، فاذا وصل الى هذه المرتبه لا يمكن عدم داعويته، فإنّ جعل الحكم موقوف على جهل المخاطب به و المفروض كونه عالما.

ص: ٢٢٣

(الثالث) أنّ العقلاء لا يذمّون من عاقب من ارتكب شيئاً يعلم أنه أو شىء منه منهى عنه أو ترك ما يعلم أنه أو شىء منه مأمور به، فيستكشف به أنّ العلم الإجمالى كالتفصيلى حجه بحيث يلزم عقلاً الخروج عن عهده، و لا يجوز مخالفته و لو احتمالاً.

و أما جعل البدل الذى قد اشتهر عن الشيخ الأنصارى قدس سرّه و من تبعه فإن كان المراد جعله فى مرتبه الواقع - و لو بأن يقال: إنّ هذا الجعل مقتيد بالجهل بالواقع - فهو خلاف الفرض، فإنّ المفروض أنّ الواقع غير مجهول.

مضافاً الى استلزامه كون البدل و المبدل كليهما واجبين على نحو الترتّب كما فى كفاره الظهار مثلاً.

و إن كان المراد جعل البدل فى مقام الظاهر فغير معقول لأنّ الحكم الواقعى مع كونه فعلياً لا وجه لجعل الحكم الظاهرى الذى هو فى فرض كونه حينئذ شيئاً.

و أما ما يترأى فى بعض العبارات من محفوطيه مرتبه الحكم الظاهرى فلا - يكون العلم علّه تامه، فمدفوع، بأن مقتضى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى كما سيجىء إن شاء الله بأى نحو كان هو كون الحكم الواقعى شيئاً لا فعلياً، و الظاهرى فعلياً لا شيئاً، و المفروض فى المقام أنه فعلى تعلق العلم به، فلا تكون مرتبته محفوطه.

هذا كله اذا ثبت الحكم المرّد بالعلم.

[إذا ثبت المرّد بالحجه الإجماليه]

و أما اذا ثبت بالحجه الإجماليه من عموم أو إطلاق أو استصحاب أو غيرها من الأدلّه الظاهريه فيمكن أن يقال حينئذ بتعارضها مع أدلّه الاصول.

فاذا ورد: «لا تشرب الخمر» مثلاً الشامل بإطلاقه للخمر المرّد بين الإنباءين ورد أيضاً «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» أو «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١) الشامل بعمومه للمرّد المذكور فيمكن أن يقال: بتعارض الحجيتين.

١- راجع الوسائل: باب ٤ من أبواب ما يكتسب به ج ١٢ ص ٥٩-٦٠ ح ١-٤.

ص: ٢٢٤

فإما أن يربح إطلاق الأحكام الأوليه، و إما أن يربح عمومات الحل كما لا يبعد ذلك.

و وجهه أن المتيقن من أدله الأحكام تحميل الشارع للمكلفين كلفه إتيان الأمور به ما لم يلزم مشقه زائده على أصل إتيان المكلف به، فإذا لزم منه ذلك و شق على المكلف تحصيل العلم بالواقع فقد رفع الشارع يده عن فعل ذلك.

و بعباره اخرى: المستفاد من الأدله لزوم ترك الحرام أو فعل الواجب بعينه لا ترك شىء أو فعله مع ترك شىء آخر أو فعل شىء آخر.

و على ما ذكرنا (١) يحمل ما نسب الى المحقق القمى و المحقق الخوانسارى رحمهما الله من عدم لزوم الاجتناب عن أطراف الشبهه المحصوره إلا- اذا قام الإجماع على اللزوم، فإن مرادهما قدس سرهما أنه لو لم يقيم إجماع على لزوم الموافقه القطعيه فى أطراف الشبهه تريح أدله عمومات الحل، لا- أنه مع العلم بتنجز التكليف لا يجب الاجتناب، فإنه غير متصور، للوجه المذكوره التى بينها آنفا.

فانقدح بذلك الفرق بين الحججه الإجماليه و العلم الإجمالى و أن جعل البدل فى الثانى لا يتصور.

و ربما يتوهم إمكان جعل البدل بل وقوعه كثيرا كقاعده البناء على الأكثر عند الشك فى عدد الركعات على تقدير النقصان، و قاعده الفراغ على تقدير المخالفه و غيرها من القواعد المقرره للشاك على تقدير المخالفه، فإن ناقصها بدل عن تأمها.

و لكنه مدفوع بما ذكرنا فى مبحث اقتضاء الأمر الظاهرى، الإجزاء من أن الوظيفه بالنسبه الى الشاك يكون مطلوبا كذلك، بأن يأتى الشاك بين الثلاث و الأربع بثلاث ركعات متصلات و واحده منفصله، لا أنه أتى بغير الصلاه و جعله الشارع بدلا عنه.

و كذا ما فى قاعده الفراغ على تقدير المخالفه، هو رفع اليد عن الحكم الواقعى

١- من تعارض الحجيتين.

ص: ٢٢٥

لثا يقع المكلف فى مشقه العمل بالشك دائما أو غالبا فلا يكون أيضا بدلا هذا، مضافا الى أنها من موارد الحجة الإجمالية.

تنبيه: [هل استحقاق العقوبة على مخالفه المعلوم بالإجمال من المسائل الكلاميه أو الاصوليه؟]

قد يتوهم كون هذه المسألة من المسائل الكلاميه لا الاصوليه و لكن لا وجه له، لأنه إن كان المراد من كونها منها أنه يبحث فيها فى الكلام عن استحقاق العبد العقوبة فى الآخرة و عدمه و هى منها.

ففيه: أن الكلام لا يبحث فيه إلما أن لنا مبدأ و معادا يوصل الى كل جزء عمله، و أما البحث عن موجبات العقاب و الثواب فمختص بالشرع لا طريق للعقل إليه.

و إن كان المراد أنه يبحث فى الكلام عميا يصح و يقبح من المولى، و المفروض أنه يبحث فيها: هل يصح من المولى عقاب من خالف العلم الإجمالى أم لا؟

ففيه: أن البحث بين الأشعريين و غيرهم فى أنه هل يصح صدور القبيح منه تعالى أم لا؟ فالأشعري ينكر ذلك، ذاهبا الى أن كلما صدر منه تعالى فهو متصف بالحسن، و غيرهم يقولون: بأن الأفعال على قسمين: قبيح و حسن، و لا يصدر الأول منه تعالى.

و أما تعيين مصاديق الحسن و القبح فليس من وظائف علم الكلام، فالحق أن المسألة اصوليه، فإن الحق أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا غير، و أن موضوع الاصول هو الحجة فى الفقه، و أن القطع أيضا حجه بالمعنى الذى ذكرناه مرارا.

هذا كله فى تنجز التكليف بالعلم.

و أما كفايه الامتثال الإجمالى فنقول: إن الأمور به المردد يتصور على وجهه، فإنه (إما) أن يكون مرّدا بين المتباينين (أو) بين الأقلّ و الأ-كثر. و على الثانى (إما) أن يكون مطلوبه الأ-كثر معينه و الشكّ فى كونه مطلوبا واجبا أو مستحبا (أو) يكون مرّدا بين كونه مطلوبا أو لا.

ص: ٢٢٦

و على الأول من قسمي الثاني نقول: لا- إشكال في تحقق الاحتياط على النحو الأكمل لإمكان إتيان المأمور به مع جميع ما يحتمل اعتباره حتى قصد الوجه أيضا، كما في التسييحتين الأخيرتين في الركعتين الأخيرتين، فإن المشكوك في المثال ليس بنفسه متعلقا للأمر، بل المتعلق هو الصلاة المنطبقه على مصاديقها على اختلافها شرطا أو جزء، فإن الحق أن الصلاة ماهيه مقوله بالتشكيك، لها مراتب من حيث الأ-كمله و الكاملية، و ليس نفس الأ-جزاء بصلا، و إلا كانت مشتركة لفظا، فاذا فرض انطباقها على مجموع الأجزاء سواء كانت واجبه أم مندوبه كان إتيانها مع قصد الوجه بمكان من الإمكان بالنسبه الى مجموعها من حيث هي، و إن لم يتميز بعض اجزائها وجوبا أو ندبا، لأن قصد الوجه المعبر على تقديره إنما هو في المأمور به، و المفروض أنه عنوان الصلاة، و المفروض انطباقها على نفس الأجزاء، لأن وجوبها ضمنى عقلى لا نفسى شرعى كما لا يخفى.

فتصحح تعلق الأمر الوجوبى بالأجزاء المستحبه منحصر فيما ذكرنا، لا ما قد قيل من أن هناك أمرين: أحدهما وجوبى تعلق بالأقل، و الآخر استحبابى تعلق بالأكثر من حيث هو هو، و لا منافاه بين وجوب الأقل و استحباب الأكثر.

فإن فيه: أن للأكثر إما دخلا- فى تحقق الواجب أم لا؟ و على الأول يلزم أن يكون الآتى بالأقل غير آت بالواجب و هو باطل، و على الثانى يلزم أن يكون الآتى بالأكثر آتيا بواجب و غيره و هو باطل أيضا.

هذا كله فيما اذا كان المشكوك مرددا بين الواجب و المستحب.

و أما اذا كان مرددا بين المتباينين فالإشكال- إن كان- فإنما هو فى كيفية قصد التقرب، لا- فى قصد الوجه لأنه يأتي به بداعى الوجوب و لو لم يعلم أنه الواجب أم غيره، و لا فى قصد التميز لأن مرجعه الى كيفية قصد التقرب أيضا، لا فى أصل قصد القربه لأن المفروض أن ما هو الواجب واقعا كان داعيا الى إتيانه مكررا.

[البحث في كفايه الامتثال الإجمالى]

و بالجمله- بعد الفراغ عن كون المأمور به المردد تعبديا بين الامور

ص: ٢٢٧

المحصوره- يقع الكلام في أنه هل يكفي إتيانه بقصد القربه غير متميز مع التمكن من العلم التفصيلي أم يعتبر قصد القربه لخصوص ما يأتي به فعلاً؟

ففي المسأله وجهان، أقوامها تحقق الاحتياط لأنه لا دليل لفظي لنا يدل على اعتبار قصد القربه في العبادات.

ولعل السر فيه- مع كون قصد القربه مميّزاً يبتلى به العموم- أنه لا- داعي للعبيد في مقام الامتثال إلّا إتيانها بداعي القربه لا غيره من الدواعي الشهويه والغضبيه، فإنّ نوع العبادات يخالف الشهوه والغضب.

نعم، قد يمكن إتيانها بصوره العباده بداع آخر كالرياء والعجب، لكنه يتوصل بصوره قصد القربه الى مقتضى شهوه النفس.

وبالجمله، المتيقن اعتبار إتيانه بداعي القربه، و أما إتيانه بداعي أنه بعينه هو المقرب فعلاً فلا دليل عليه.

ويستدلّ للثاني- أعني عدم لزوم التكرار- بالإجماع أولاً، و يكون الاحتياط لعباً بأمر المولى ثانياً.

و يرد على الأول (أولاً) بأنّ دعوى الإجماع في مثل هذه المسأله التي قد عنونت من زمن صاحب الإشارات (١) اشتباه واضح، بل أمر غريب، فإنه قد مرّ

١- الشيخ الأجلّ الأفقه الأورع الحاج المولى محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكاخي الاصبهاني المعروف بالكلباسي، مصدر العلم و الحكم و الآثار، مركز دائره الفضلاء و الأخيار، ركن الشيعة و شيخها، الجليل المنزله و المقدار، صاحب كتاب المنهاج و النخبه و الاشارات تلميذ على العلّامه الطباطبائي بحر العلوم، و الشيخ الأكبر، و صاحب الرياض. و غيرهم رضوان الله عليهم، بل أدرك مجلس الاستاذ الأكبر المحقق البهبهاني، توفي سنه ١٢٦٢هـ (غرسب) و قبره باصبهان جنب مسجد الحكيم مزار معروف، و ابنه العالم الورع أبو المعالي، تقدّم ذكره (انتهى). (الكنى و الألقاب للمحدّث القمّي رحمه الله: ج ٣ ص ٨٩ طبع مطبعه العرفان- صيدا). أقول: أبو المعالي هو من مشايخ سيدنا الاستاذ الأكبر البروجردى قدّس سرّه المتوفّي عام ١٣١٥هـ- ق و للاستاذ إذ ذاك ثمانية عشر سنه أو خمسّه و عشرين سنه من العمر الشريف، و قد توفي الاستاذ قدّس سرّه عام ١٣٨٠هـ- ق رحمه الله عليهم أجمعين.

ص: ٢٢٨

غير مره أن حجيه الإجماع إنما هي في المسائل التي عنونها القدماء من الأصحاب التي شأنها أن تتلقى من المعصوم عليه السلام، لا في المسائل المستحدثه.

(و ثانيا) بعدم حجيه الإجماع في المسائل الاصوليه.

(و ثالثا) بعدم حجيه الإجماع المنقول.

هذا إن اريد بالإجماع القولي.

و إن اريد الإجماع العملي في كل عصر حتى يصل الى عصر الائمه عليهم السلام ففيه: أن ذلك لعدم الداعي الى ذلك. و دعوى إنكار أهل كل عصر على من عمل بذلك مع وجود الداعي مجازفه.

و يرد على الثاني أنه خلاف المفروض، فإنّ المفروض فيما اذا أتى بالعمل بداعي أمر المولى لا لعبا، و لو فرض إتيانه كذلك فلا اختصاص له بصوره العلم الإجمالي، بل إتيانه بالمعلوم التفصيلي لعب قبيح عقلا.

و لا- فرق فيما ذكرنا من تحقق الاحتياط بين كون مقتضى الأصل اللفظي أو العملي هو التعديده أو التوضيحيه، لأنّ المفروض إحراز تعديده هذا المعلوم الإجمالي.

نعم، لا بدّ للمقلد من التقليد في مسأله جواز الاحتياط، لعدم إمكان حصول العلم بنفسه- من غير تقليد- بأنّ قصد القرية التفصيلي غير معتبر.

اللهمّ إلّا أن يكون مجتهدا، و المفروض أنه مقلد هذا.

و التحقيق: أن الحكم فيها اذا كان مرددا بين الجزئين المتباينين مع عدم احتمال كون ما ليس بجزء واقعا مانعا فيأتي بها بقصد حصول التقرب بما هو واجب واقعا، بل الظاهر تحقق الاحتياط فيما اذا كان أصل الأمر مرددا وجودا و عدما.

و دعوى أنه يلزم العلم حين العمل بكون المأتي به مأمورا به و لو إجمالا فلا يتحقق الاحتياط حينئذ لعدم حصول العلم (تدفعها) أصاله البراءه.

ص: ٢٢٩

نعم، لا يمكن التمسك لعدم اشتراطه بأصالة الإطلاق لعدم إمكان أخذ العلم في متعلق الأمر كي ينتفى بالإطلاق، أو لأنّ اشتراط العلم في صحه العمل لو قيل به إنما هو فيما اذا كان المأمور به معيناً و المفروض أنه غير معين هذا.

مضافا الى أنّ العلم بشىء متأخر عن ذات الشىء، فلا يمكن أخذه في مرتبه متقدمه عليه.

إذا عرفت هذا في العلم فالحكم بالنسبه الى الظنّ التفصيلي أولى و الله العالم.

قال الشيخ رحمه الله:

ص: ٢٣٠

المقصد الثاني في الظن

و الكلام فيه يقع في مقامين: (أحدهما) في إمكان التعبد به عقلا. (الثاني) في وقوعه عقلا و شرعا.

أما الأول [: هل يمكن التعبد بالظن؟ و بيان المراد من الإمكان]

إشاره

فاعلم أن المعروف هو إمكانه، و يظهر من الدليل المحكى عن ابن قبه ... الخ.

لا يخفى أن البحث غير مختص فيما ذكره ابن قبه، بل هو جار في مطلق الظنون.

و حيث إن البحث وقع أولا في الإمكان فلا بد من بيان المراد منه هنا فنقول بعون الله تعالى شأنه:

ليس المراد منه هو الإمكان الذاتي بقسميه، من الإمكان الخاص الذي هو عبارته عن سلب الضروره من الطرفين، و الإمكان العام الذي هو عبارته عن عدم ضروره أحد الطرفين الذي لازمه إمكان الطرف الآخر يسمى عاما لكونه شاملا للواجب و الممتنع، بخلاف الخاص فإنه مخصوص بالممكن.

و لا الإمكان الاستعدادي الذي هو عبارته عن استعداده لأن يصير شيئا آخر، فبملاحظه نفس الشئ ء يسمى استعدادا، و بملاحظه الشئ ء الآخر يسمى إمكانا

ص: ٢٣١

استعداديا.

ولا-الإمكان بمعنى الاحتمال الذى سَمَاهُ الاصوليون إمكانا ذهنيا مستفادا من قول الشيخ الرئيس: كلما قرع سمعك فذره فى بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان.

ولا-الإمكان الاستقبالى الذى هو عبارته- عند من تفوّه- عن تحقق الإمكان فى ظرف الاستقبال دون الحال، بتقريب أنّ الشىء إن لوحظ فى الحال فإما أن يكون له علّة الوجود أو علّة العدم، فعلى الأول يكون ضرورى الوجود، و على الثانى يكون ضرورى العدم، فحاق الإمكان غير متحقق فى هذه الملاحظة، بخلاف ما اذا لوحظ بالنسبة الى الاستقبال، فإن حاق الإمكان متحقق بهذه الملاحظة.

و أنا أقول: انه هو غلط، فإنّ الملحوظ فى الاستقبال أيضا إما أن يكون له علّة الوجود فضرورى الوجود، و إلّا فضرورى العدم.

و كيف كان فليس المراد من الامكان واحدا من هذه، بل المراد منه الإمكان الوقوعى، بمعنى أنه هل يلزم من وقوعه محال أم لا؟

لا يخفى أنه لا أصل هنا يتمسك به فى إثباته مضافا الى أنه لا أثر له شرعا و ليس بنفسه أيضا مجعولا شرعيا.

كما أنه لا وجه لأصالة عدم المانع كما توهم، لأن موردها- على تقدير ثبوتها- إنما هو فيما اذا أحرز المقتضى، و قد دلّ الدليل على كون شىء مانعا على تقدير تحققه ثم شكّ فى وجوده، فيحكم بمقتضى أصالة عدم المانع بتأثير المقتضى و عدم وجود المانع أو عدم مانعيه الموجود، و ليس شىء من ذلك فى المقام موجودا.

مضافا الى أنه لا دليل على حجيه أصالة عدم المانع.

[وجه عدم إمكان التعبد المنسوب الى ابن قبه]

و كيف كان، فقد استدللّ على عدم جواز التعبد بوجهين:

ص: ٢٣٢

(أحدهما) أنه لو جاز التعبد بالإخبار عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، و التالي باطل إجماعاً و لازمه بطلان المقدم.

و الجواب: أنه إن كان المراد الملازمة بين جواز التعبد بالإخبار عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و لزوم تصديق المتنبئ في دعوى النبوه فهي ممنوعه، لأنّ الثاني عقلي لا يحكم العقل بوجود تصديق المتنبئ بل بجوازه أيضاً ما لم يقم عنده البرهان القاطع من المعجزه و غيرها، بخلاف الأول، فإنه شرعي و إن قام الدليل بلزوم التعبد، و إلّا لا.

و إن كان المراد الملازمة بين التعبدين، فإن كان المراد جواز التعبد بالإخبار بالنبوه عن قبل هذا النبي المشكوكه نبوته فلا يعقل ذلك، و إن كان جواز التعبد بالإخبار بالنبوه عن قبل نبيّ آخر - بأن قال النبي المتقدم: إن جاء شخص و ادعى النبوه فاقبلوه - فهذا ممكن لا نسلم قيام الإجماع على امتناعه.

و إن كان المراد جواز التعبد بالإخبار عن الله تعالى بالمكاشفات كإخبار سلمان مثلاً عنه تعالى فالإجماع أيضاً ممنوع، بل هو على عدم الوقوع فقط.

(الثاني) أنه لو جاز التعبد يلزم تحليل الحرام و تحريم الحلال.

توضيحه - مع زياده مني -: أنّ الموضوعات الواقعيه بعناوينها الأولى إما أن تكون لها أحكام مرسله غير مقيده بصوره العلم بها أو لم يكن لها حكم أصلاً، فعلى الثاني يلزم التصويب المجمع على بطلانه، و وردت الأخبار المتواتره تقريباً على بطلانه.

و على الأول إما أن ينقل الحكم الأول أو لا، و على الأول يلزم التصويب أيضاً، و يسمّى عند الاصوليين بالتصويب الانقلابي.

و على الثاني فإما أن يكون الحكم المجعول بالاماره مطابقاً للحكم الواقعي أو لا؟ و على الأول يلزم اجتماع المثليين، و على الثاني يلزم اجتماع النقيضين على بعض التقادير مضافاً الى لزوم التكليف بالمحال، و الى لزوم تفويت المصلحه

ص: ٢٣٣

و الإلقاء في المفسده في بعض الصور، و الى عدم الملا-ك للحكم الواقعي، بمعنى أن نفس الحكم بأمرين متنافيين مع بقاء تمام الملاك لهما ممتنع.

هذا تمام ما قيل أو يمكن أن يقال في توضيح إشكال ابن قبه مع زياده.

و الجواب: أنا نختار بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه أولاً فنقول حينئذ: إن عمده الإشكال إنما هو في صورته المخالفه، و إلا ففي صورته المصادفه لا- يرد الإشكال، فإننا قد ذكرنا- في مسأله اجتماع الأمر و النهي- أن الأحكام غير متضاده، فإن من خواص التضاد وجود الضد بعد وجود معروضه، و هنا بالعكس، فإن الوجوب و غيره من الأحكام تسقط بعد وجود متعلقها، بل الايجاب و نحوه له قيام صدورى بالموجب لا حلولى كى يكون عرضا، فإن مطلق تعلق شىء بشىء لا يسمى عرضا، فلذا اذا علمنا بمجىء زيد غدا فالمعلوميه غير عارضه للمجىء مع تعلق علمنا به حسب الفرض، و كذا لو قال: «أكرم عالما» ثم قال: «أكرم عادلا» فأكرمت عادلا عالما لم يجتمع هنا وجودان قائمان بالشخص الواحد.

و أما إشكال عدم الملاك فنقول: إما أن نقول بالطريقه أو السببيه.

(فعلى الأول) كما هو التحقيق- فإن (١) أدله حججه الامارات التى اعلاها خبر الواحد أو ظاهر القرآن المجيد و ظواهر الأخبار- لا تثبت حججه تأسيسا، بل هو إمضاء طريقه العقلاء، فإن آيه النبأ دأله على المنع من عمل الفاسق لا جعل الحججه لخبر العادل، و كذا آيه النفر تدل على وجوب النفر على بعضهم لا على جميعهم، و أما وجوب التحذر فهو أمر ارتكازى.

و التعبير بقوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ باعتبار اختلاف الأشخاص بمعنى أن الإنذار موجب للتحذر بالنسبه الى المتقين لا غيرهم.

و كذا سائر الأدله لا تدل على أزيد من لزوم اتباع طريقه العقلاء، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

١- بيان لما اختاره مدّ ظله من الطريقيه.

ص: ٢٣٤

فكون (١) ملاك الحكم هو بعينه ملاك جعل الحكم الواقعي من إيصال المكلفين إلى المصالح النفس الامريه و زجرهم عن المفسد الواقعي بعد عدم إمكان الوصول إلى الأحكام الواقعيه.

إن قلت: هذا إذا كان الواقع ذا حكم و كان الحكم مصادفا له، و أما في صوره عدم الحكم أو عدم المصادفه فلا- ملاك للحكم الظاهري.

قلت: يكفي ملاكا للحكم الظاهري ملاكات الأحكام الواقعيه بحسب نوعها و لو لم يكن في بعض الموارد حكم اصلا، و الله العالم.

و أما إشكال لزوم تفويت المصلحه أو الإلقاء في المفسده فمندفع بعدم كون جعل الشارع سببا لذلك، بل نفس جهل المكلف بالواقع صار سببا لفوت المصلحه و الوقوع في المفسده (٢). هذا كله بناء على الطريقيه.

(و أما بناء على السببيه)- فبعد بطلان التصويب إن كان على أحد النحوين المذكورين في الطريقيه- نقول: قد نقل عن الشيخ الأنصاري تغمده الله بغفرانه أنه يمكن أن يقال: إن المصلحه تكون في الأمر بسلوك الاماره.

و فيه: أنه لا- يعقل ذلك لأن الامر عباره عن إرادته انبعاث العبد نحو الفعل المطلوب، فلو لم يكن لنفس المؤدى مصلحه فلا يتحقق الأمر، بل هو مندك في المراد بحيث لا يرى إلّا المراد، فإن الإرادته ليست شيئا مستقلا وراء المراد، بها تقوم المصلحه و المفسده، بل لا تكون بنفسها منشأ للآثار (٣).

١- تفريع على قوله مدّ ظله: «فعلی الأول ... الخ».

٢- أقول: إنما يصحّ ذلك إذا لم يكن جعل الاماره موجبا لتكليف إلزامي، و إلّا فلو أدت الاماره الى وجوب ما هو حرام واقعا كان نفس الجعل سببا موجبا للقاء في المفسده، فإنه لو لا الوجوب الظاهري لما كان للمكلف داع إلزامي الى إتيان الفعل، إلّا أن يقال: إن ذلك إنما هو في نوع الأحكام الظاهريه لا بالنسبه الى أشخاصها، و الله العالم. (المقرّر).

٣- إن كان المراد أن الإراده في مقام الأمر ليست منشأ للآثار فصحيح، و إن كان المراد أنها- مطلقا ليس منشأ فممنوع، لأن إرادته إقامه عشره أيام تكون موجبه للاتمام و لو تصادف بحسب الواقع عدم نفس المقام. لا يقال: إن ذلك بعد صلاه رباعيه لا مطلقا، فإنه يقال: نقل الكلام إلى أول صلاه يصلّيها تماما، فإن إتمامها مسبب عن الإراده فقط، و الله العالم. (المقرّر).

ص: ٢٣٥

هذا مضافا إلى استلزام ذلك عدم لزوم الامتثال، فإنّ المصلحه حسب الفرض قد تحققت بالأمر. نعم، يرفع هذا الأمر القبح اللازم على الأمر على تقدير مخالفتها للواقع، يعنى أنّ مصلحه الأمر تكون متداركه لقبحه على خلاف الواقع.

و عن بعض نسخ الرسائل المتقدمه على سائر النسخ نقل أنّ المصلحه فى نفس سلوك الاماره على أنها هو الواقع.

و هذا أيضا غير صحيح، فإنّنا اذا فرضنا أنّ فى الواقع يكون واجبا و أدّت الاماره الى حرمة فلا معنى لكون سلوك الاماره ذا مصلحه يتدارك به مصلحه الواقع الواجب، لأنّ ترك الواجب الواقعى لا مصلحه له، بل الحرام ما يكون فى فعله مفسده.

أو أدّت (١) الى كراهته، فإنّ الترك على وجه التنزيه هو العمل بمقتضى الاماره، و ليس هنا فعل يكون ذا مصلحه.

و كذا اذا أدّت الى إباحته، فإنه لا معنى لكون فعل شىء و تركه على وجه التساوى الذى هو معنى كون الإباحه ذا مصلحه.

و لو كان الفرض بالعكس بأن كان الواقع حراما فأدّت الاماره الى وجوبه، فإنها إما أن تكون ساقطه على تقدير تساوى مفسده الواقع و مصلحه العمل أو أحدهما فقط على تقدير الاختلاف كما أنّ هذه الوجوه تأتي فى الفرض الأول من الأصل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ منشأ التوهم فى هذا القول ما اشتهر بينهم فى المثال المعروف من أنه اذا كان شىء واحد واجبا واقعا، و تردّد بين أمرين، فأدّت الاماره

١- عطف على قوله مدّ ظله: «و أدّت الاماره ... الخ».

ص: ٢٣٦

الى وجوب أحدهما مع كون الواجب واقعا هو الآخر، فقد يتوهم أن مصلحة مؤدى الاماره تدارك المصلحة الفائته.

وفيه: أن المفروض عدم المصلحة فى مؤدى الاماره بحسب الواقع لا واقعا ولا ظاهرا، بل لها مفسده فى بعض الموارد، مثلا لو كان الواجب الواقعى هو الجمعه فأدت الاماره الى وجوب الظهر فصلّى الظهر فى وقت الجمعه ففعلها يوجب فوات مصلحة الجمعه مضافا الى أنه موجب لفوت وقت الجمعه، فتكون الظهر محرمة واقعا فلا تكون لها مصلحة، فتأمل.

و أما لزوم الحكم بالمتناقضين فقد أجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله (تاره) فى حاشيته على الفرائد، بأن الحكم الواقعى إنشائى والحكم الظاهرى فعلى، فلا تضاد بين الإنشائى والفعلى و انما التضاد فى الفعلين. (و اخرى) فى الكفايه بأمرين:

(أحدهما) أن الحكم الظاهرى حكم صورى، والحكم الواقعى حقيقى.

و بعبارة اخرى: التكليف حقيقه إنما هو بالنسبه الى الأحكام الواقعيه، و أما الظاهريه فليس بتكليف حقيقه.

(ثانيهما) بأن الحكم الظاهرى ليس بحكم أصلا، بل هو طريق الى الواقع، والحكم منحصر بالواقع، فإن صادف الواقع فهو الحكم الواقعى فقط، و إن خالف فليس هنا حكم لا واقعا، ولا ظاهرا، و سيأتى إن شاء الله تعالى بيان أن كلتا الصورتين صحيحتان على وجه سنحققه.

وقد اجيب أيضا، و نقل هذا عن السيد محمد و عن الميرزا الشيرازى رحمهما الله تعالى بالترتب.

بيانه: أن لموضوعات الأحكام حالتين:

(إحدهما) ما يمكن أن يؤخذ فى مرتبه الموضوع ككون الصلاه فى مكان كذا أو زمان كذا، أو قائما أو قاعدا مثلا، واجبه أو مستحبه أو محرمة.

(ثانيهما) ما لا يمكن تعقله إلا بعد مجىء الحكم، ككون المكلف شاكّا أو

ص: ٢٣٧

عالمًا به أو جاهلاً، أو كون المكلف به مشكوكًا أو مجهولًا أو معلومًا، فإنَّ الحكم و لو كان مطلقًا بالنسبة الى الحالات المذكورة، لا بمعنى كون الطبيعه آله للحاظ أفراده كما اشتهر، فإنَّ هذا عين التقييد، بل بمعنى إرسالها عن القيودات، إلَّا أنَّ تقييده أيضًا بالحالات المذكورة محال عقلاً.

و حينئذ اذا طرأ إحداهما للمكلف أو المكلف به يصير موضوعًا آخر، فيمكن جعل حكم آخر لاختلاف الموضوع باختلاف المرتبه، فإنَّ موضوع الحكم الواقعي هو الفعل بعنوانه الأول و موضوع الظاهري الفعل المشكوك.

وفيه: أنَّ موضوع الحكم الظاهري و إن كان منحصرًا بصوره الجهل إلَّا أنَّ موضوع الحكم الواقعي غير مقتيد بحاله دون حاله، فإطلاقه يشمل حاله الجهل أيضًا، غايه الأمر أنه معدور.

إن قلت: قد مرَّ في مبحث الأوامر التسليم بالنسبه الى الترتب.

قلت: فرق بين الترتب في مسأله الأهم و المهم و بينه هنا، فإنه هناك عباره عن أمر المولى بالمهم حال عصيان الأهم، و لا شبهه أنَّ الأهم لا تأثير له حينئذ، فيمكن الأمر بالمهم لأنَّ منشأ عدم جواز الترتب هو الأمر بالمحال أو الأمر بشي ء هو كالمحال، و الأمر بالمهم في حال عصيان الأهم ليس بمحال و لا كالمحال لأنَّ تعلق أمرين بشيئين يمكن إتيان كل واحد في ظرفه أمر ممكن، بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ الأمر الأول محفوظ أيضًا حال الأمر الثاني، فلا يمكن إتيانه هذا.

و أما الجواب الأول فإن كان المراد أنَّ كون شي ء ذا مصلحه و له اقتضاء ان يصير منشأ للحكم أو أنَّ مجرد جعل القانون من غير إرادته و لا كراهه حين الجعل يسمي حكماً فلا وجه له فإنهما لا يسميان حكماً حقيقه.

و إن كان المراد ما هو المتراءى من بعض مباحث الكفايه من أنَّ الإراده من المولى إنما تبعث و تزجر العبد في صورته وصول الخطاب الى المكلف فما دام لم تصل الى هذه الدرجه لم تكن باعثه و لا زاجره فقد بقيت في مرتبه الشأنيه بمعنى

أنها لم تبلغ المرتبة الفعلية الموجه للبعث و الزجر الفعليتين، فحينئذ لا يرد الإشكال عليه.

توضيح المطلب على وجه يرتفع الإشكال المتوهم حينئذ: أنهما (١) قدس سرهما أجابا عن الإشكال بوجوده ثلاثة:

(أحدها) القول بعدم كون الحكم الواقعي حكما حقيقيا، وإنما الحكم الحقيقي هو الظاهري فقط.

(ثانيها) القول بعدم جعل الحكم أصلا، وإنما المجعل هو الحجية.

(ثالثها) على تقدير تسليم الجعل نقول بعدم جعل الحكم التكليفي، بل عند المصادفة لا حكم أصلا، وعند المخالفه هو طريق صرف والإيراده إنما تعلقت بالواقعي و ما كان متعلقا للحكم الظاهري يكون من قبيل المقصود بالضروره، مثل حركة الانسان نحو شىء مقصود له فتصادف في الطريق ما يكرهه، فإنه لم يقصد المكروه لكنه مقصود بالضروره.

و التحقيق أن هنا إرادتين: (إحدهما) إرادته وجود الفعل من المكلف بقول مطلق. (ثانيتهما) إرادته انبعائه نحوه بالخطاب الأول.

و الاولى عامه لكل مكلف، العالم و الجاهل، لأن المولى يريد وجود الفعل من جميع المكلفين.

و الثانيه مختصه بالعالم، فإن الخطاب لا يمكن كونه باعنا و زاجرا نحو الفعل المطلوب إلا اذا وصل الى المكلف، فما لم يصل إليه لم يكن المولى مريدا منه لهذا الخطاب، فيصير هذا الخطاب شأنيا، بمعنى أنه يمكن إيصاله الى المكلف لا بهذا الخطاب، بل بجعل اماره قائمه على الحكم من إخبار ثقه، و ظاهر القرآن و غيره.

و في عين هذه الحاله يمكن أن يقال: إنه فعلى بعد قيام الاماره باعتبار أن قيامها أيضا إنما هو على الحكم الواقعي لا حكم آخر، غايه الأمر إيصال المولى

ص: ٢٣٩

الى المكلف المراد الواقعي بسببين:

(أحدهما) الخطاب الأوّل بالنسبه الى العالم.

(ثانيهما) إيصاله بالخطاب الثانوى بالنسبه الى الجاهل، نعى أنّ من لم يصل إليه الخطاب الأوّل فالخطاب شأنى باعتبار عدم قابليه وصول الخطاب إليه و فعلى أى بالنسبه الى الخطاب الثانوى و إن كان التحقيق هو الثانى، لأنّ إرادته وجود الفعل من العبد لا تختصّ بأن تكون بالخطاب الأوّل، بل المقصود تفهيم المكلفين باختلاف حالاتهم بأسباب مختلفه إما بالخطاب الأوّل أو بجعل الاماره عليه، فافهم و اغتنم.

تذنيبات

الأول: [المراد بكون الحكم الواقعي فعليا]

المراد بكون الحكم الواقعي فعليا هو فعليته فى صورته العلم بالخطاب أو قيام الاماره أو الأصل عليه، بناء على ما قلنا من أنّ مفاد الطرق و الامارات أيضا الحكم الواقعي ما لم يكشف الخلاف.

أما عدم وجود العلم أو ما يقوم مقامه، فلا حكم بالضروره، فكما أنّ الإجماع قائم على فعلية الحكم الواقعي فى صورته العلم و الاماره و الأصل فكذا الإجماع قائم على عدم الحكم فى صورته عدمها.

الثانى: [بيان أنّ الحكم الظاهرى منشؤه أمر المولى أو جعله الحجيه؟]

قد عرفت أنّ القول بالموضوعيه لا وجه له سيمّا على الوجه الثالث الذى ذكره الشيخ رحمه الله فى رسائله- و هو سلوك الاماره على أنه طريق الى الواقع يكون ذا مصلحه، فانه ينجز الى التناقض، لأنّ كون سلوك الاماره ذا مصلحه يقتضى استقلاليتها و كونه طريقا يقتضى عدم استقلاليتها، و قد عرفت ما هو التحقيق فى الجمع.

فهل يكون منشأ الحكم الظاهرى أمر المولى بلزوم اتّباع الاماره كما هو الظاهر، أو جعل المولى الحجيه كما هو المستفاد من ظاهر كلمات المحقق

ص: ٢٤٠

الخراساني رحمه الله أو المحرزيه أو الوسطيه؟

و يرد على الثاني أنّ معنى الحجيه الذي هو عبارته عن استحقات العقاب أو الثواب أو كونه معذورا أو متجريا أو منقادا حسب اختلاف المقامات غير قابل للجعل، هذا.

مع اعترافهم بأنه ليس لنا اماره مجعوله، بل اماريه الامارات عقلائيّه لا شرعيه، فما معنى قولهم بالجعل في هذا المقام؟ فتأمل.

الثالث: [بيان أنحاء الحكم المجعول]

الحكم المجعول إما أن يكون أصلا أو اماره، و كل واحد منهما إما أن يكون في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه.

[الحكم الظاهري اذا كان أصلا في الشبهه الموضوعيه فهل هو تخصيص أو تقييد أم هو حكمه؟]

أما الشبهه الموضوعيه اذا كان الدليل أصلا فالحقّ أنه ليس هناك إلّا أمر واحد بالمأمور به الواقعي، و الحكم الظاهري يكون لأجل توسعته عند الشارع، مثل قاعدتي الطهاره و الحليه.

و بالجملة، أدلّه الاصول حاكمه على الأحكام الواقعيه، لكن لا بأمرين واقعي و ظاهري، بل أمر واحد تعلق بالواقعي.

إن قلت: مرجع الحكمه الى التخصيص أو التقييد و شرطه إحراز وحده الحكم، و المفروض فيما نحن فيه أنّ جعل الحكم الظاهري إنما هو عند الشكّ في الحكم الواقعي، و لازمه تعدد الحكمين و كونهما في مرتبتين كما لا يخفى، و الحكمه لا تكون كذلك كما هو واضح.

قلت: إنّ المراد بالحكمه ليس التخصيص أو التقييد، بل هي هنا ضدّهما، فإنهما يوجبان تضييق دائره العامّ أو المطلق، و الحكمه توجب التوسعه في متعلق الحكم الظاهري.

و الكلام إنما هو في مقام الثبوت، و إلّا فمقام الإثبات يكفي فيه ظواهر أدلّه الأحكام الظاهريه، فإنها بظاهرها تدلّ على كونه فردا من أفراد متعلق الحكم الواقعي.

ص: ٢٤١

و بعبارة اخرى: المقصود من الأمر الأول إيجاد شىء ينطبق عليه عنوان المأمور به، و مفاد الثانى أنه منزّل منزلته فى ذلك الأثر، أعنى انطباقه على عنوان المأمور به الواقعى لا أنه شىء آخر غير متعلّق الأمر الأول.

إن قلت: هب أن مقتضى ظواهر أدلّه الأحكام الظاهرية هو الاجزاء، إلّا أنه على تقدير كشف الخلاف فإما أن ينطبق عنوان المأمور به الواقعى عليه أو لا، و على الثانى يلزم الخلف، فإنّ المفروض انطباقه قبل كشف الخلاف، و على الأول- أعنى انطباق عنوان المأمور به- يشكل بأن الاختلاف فى المرتبه مانع عن الانطباق لكون الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بالشكّ و الجهل.

قلت: بعد ما سلّمتم كون مقتضى الأدلّه هو الاجزاء فلا بدّ من ملاحظه ترجيح أحد الظهورين على الآخر، أعنى ظهور دليل الحكم الظاهرى، و نحن ندعى ترجيح الثانى على الأول، بل تعينه، و إلّا يلزم لغويه الجعل فى صورته الشكّ.

إن قلت: يكفى فى عدم اللغويه كونه محكوما بإتيان الصلاه ما لم يكشف الخلاف، بل يمكن أن يقال: إن ذلك يستفاد من نفس أدلّه الأحكام الظاهرية حيث إنها مغياه بعدم كشف الخلاف.

و الحاصل: أن قوله عليه السّلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر»^(١) مثلا يدلّ بغايته أن هذا الحكم ممتدّ الى زمان العلم لا مطلقا.

قلت: (أولا) الغايه مسوقه لبيان عدم العلم و الشكّ فيه لا لبيان عدم وجود حكم المغيى بعد كشف الخلاف.

(و ثانيا) العلم بالقذاره مثلا بعد الشكّ فيها يكشف عن عدم الموضوع، لا عن عدم ترتّب الأثر، أعنى انطباق عنوان المأمور به، فإنّ المفروض انطباقه قبل العلم، فكشف الخلاف لا يوجب رفع ذلك الأثر.

فتحصّل من جميع ذلك: أن مقتضى القواعد الاجزاء إلّا أن يدلّ دليل على

١- الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

ص: ٢٤٢

خلافه.

و قد ذكر لعدم الاجزاء أمران:

(الأول) أن ظواهر الأدله لا تدلّ على أزيد من جعل الحجية و معناه العذر عند المخالفه و المثوبه عند الموافقه.

و فيه: أنه خلاف ظواهر الأدله، مضافا الى أن الالتزام- يكون أغلب أفراد المكلفين لم يأتوا بالمأمور به الواقعي، و إنما هم معذورون فى المخالفه- فى غايه البعد.

مضافا الى أن جعل الشارع حكما يوجب مخالفه الواقع أيضا فى غايه البعد.

مضافا الى خصوص بعض الروايات فى المقام مع عدم إمكان الالتزام بجعل العذريه فقط دون تحقق المأمور به، مثل ما عن على عليه السلام: «لا- ابالى أبول أصابنى أم ماء اذا كنت لم أعلم» (١) فإنّ الالتزام بأنه عليه السلام التزم ترك الصلاه عند عدم العلم بالنجاسه، غايه الأمر أنه عليه السلام كان معذورا حينئذ، بعيد جدا.

(الثانى) أن جعل الأحكام على نحو الطريقيه فلا حكم هنا.

و فيه: أنا و إن لم نقل بكون الأوامر و النواهي تابعه لمصالح و مفسد فى نفس الأحكام بل هى فى المتعلقات إلّا أنه من الممكن كون المصلحه فى تحقق الإطاعه بما هو طاعه بالنسبه الى عمل قد عيّنه الشارع من بين الأفعال، بعد ملاحظه المرجحات بينها، هذا.

الرابع: يظهر من صاحب الكفايه رحمه الله أيضا تسليم حكومه الدليل الظاهرى على الأدله الواقعيه فى الشبهات الموضوعيه بالنسبه الى الشكّ فى الشرائط و الاجزاء.

[ما اورد على صاحب الكفايه فى قوله بحكومه الدليل الظاهرى على الأدله الواقعيه فى الشبهات الموضوعيه]

و قد اورد عليه بامور: (أحدها) أن الحكومه- على ما بيّنه فى موارد عديده من كلماته- عباره عن كون دليل الحاكم مفسّرا لمدلول دليل المحكوم و ناظرا إليه،

١- الوسائل ج ٢ ص ١٠٥٤ باب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٥.

ص: ٢٤٣

لا الى حكمه، و لذا قد أورد على الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث مَثَّل للحكومته بقوله عليه السلام: «لا سهو مع كثرته و لا للامام مع حفظ المأموم»^(١) بأنه ليس من الحكومه، فإنه لا يفسِّر الشكَّ الواقع في دليل المحكوم، بل رفع الحكم في بعض مصاديقه، فهو ناظر الى حكمه، و المقام أيضا من قبيل ما مثله الشيخ رحمه الله للحكومته، فليس حاكما عند صاحب الكفاية رحمه الله.

و فيه: أنه مناقشه لفظيه كما لا يخفى.

(ثانيها) يلزم من ذلك، الحكم بطهاره الملاقي لمشكوك الطهاره حتى بعد العلم بنجاسته، فإنَّ المفروض أنه بمنزله الواقع في جميع الآثار.

و فيه: منع ترتب الآثار حتى بعد العلم بالخلاف كما هو ظاهر الغايه في قوله عليه السلام: «حتى تعلم ... الخ».

(ثالثها) على هذا لا فرق بين الاصول و الامارات مع أنه فرق بينهما للحكم بعدم الاجزاء في الثاني.

و فيه: أن مجرد عدم الفرق لا يوجب عدم الصحه حتى بالنسبه الى الاصول أيضا. نعم، يبقى عليه حينئذ سؤال الفرق بينهما و سيجى ء إن شاء الله أنه لا فرق.

(رابعها) هو أن اختلاف الرتبة يوجب عدم كون الحكم الظاهري حاكما على الواقع، لأنَّ شرط الحكومه كون دليل الحاكم في مرتبه دليل المحكوم كي يكون بمنزله التقييد أو التخصيص.

و فيه: إننا نقول: نعم لكننا لا نقول بالحكومته بهذا المعنى، بل لا بدَّ من الجمع بينهما بتقديم أحد الظهورين على الآخر، لا تقييده أو تخصيصه به كي يكون اختلاف الرتبة قادحا كما مرَّ تفصيلا.

و بالجمله، بعد الفراغ عن عدم كونه مخصّصا أو مقيدا بالمعنى المصطلح يبقى الكلام في تقديم دليل الحكم الظاهري أو الواقعي.

١- راجع الوسائل: ج ٥ ص ٣٣٨ باب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه.

فنقول: حيث إن الدليل الظاهري إنما حكم بكون البدن أو اللباس المشكوك طهارته بحكم الظاهر فلا بدّ من أحد معنيين: إما أن يكون المراد كون المصلّي كذلك معذورا في المخالفه، أو أنّ العمل الكذائي ينطبق عليه عنوان الصلاة، و الأول غير معقول، فإنه في صورته كشف الخلاف في الوقت لا مخالفه فلا معنى للعذر، و في خارجه- حيث إنّ المخالفه مسببه عن العمل بنفس الحكم الظاهري و هو صار سببا لها أيضا- لا مخالفه للحكم فلا معذوريه أيضا، فاذا ثبت بطلان الأول تعين الثاني، فلو حكم مع ذلك بلزوم الإعادة في صورته كشف الخلاف، لزم الحكم بلزوم إتيان فردين من الطبعه المأمور بها و المفروض، بل المسلم عدم اللزوم.

إن قلت: فكيف الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي؟

قلت: و إن لم يمكن الجمع هنا بأحد الوجهين المتقدمين في الشبهه الحكميه أما (١) كون الواقعي شأنيا و الظاهري فعليا فلاّ الشأنيه هناك كانت متوقفه على إمكان انبعاث العبد بالخطاب الأول بالنسبه الى الشأني فلا محاله تكون الإراده الأوليه المنكشفه بذاك الخطاب شأنيه، و أما ما نحن فيه فليس كذلك، فإن تعين الأمر و المأمور به و التمكن من تحصيل شرائطه الواقعيه شرط فيحكم العقل بلزوم تحصيلها لو لا حكم الشارع بالتنزيل.

[وجه كون الحكم الظاهري حجه و عذرا صوريا و الواقعي حقيقيا فعليا]

و أما الوجه الثاني- أعني كون الحكم الظاهري حجه و عذرا صوريا و الواقعي حقيقيا فعليا- فلما مرّ من عدم تحقق العذر، لا في صورته انكشاف الخلاف في الوقت و لا في خارجه.

و لكنه (٢) يمكن الجمع بوجه آخر يرجع الى الوجه الأول، بتقريب آخر، و هو أنّ الأحكام لا بدّ لها من ملاك و مصلحه، و يلزم العبد في مقام الامتثال المشقه

١- بيان للوجهين المتقدمين فلا تغفل.

٢- استدراك من قوله مدّ ظلّه العالی: «و إن لم يمكن الجمع هنا ... الخ».

بمقدار تقتضى طبيعه هذا الحكم، و المشقه اللازمه من إتيان نفس الطبيعه لا تعارض المصلحه الثابته فى متعلقها بخلاف المشقه اللازمه من إتيان نفس الطبيعه و غيرها مقدمه لها، فإنه يمكن معارضه المشقه الزائده مع المصلحه التى فيها فيرفع اليد عن تلك المصلحه للزوم هذه المشقه الزائده.

و بالجمله، المستفاد من أدله الأحكام الظاهريه أن الشارع لا يرضى بتحمل المشقه زائده على المشقه التى اقتضاها الحكم الأولى.

و الحاصل: أن مقتضى ظواهر الأدله عدم اشتراطه بالشرائط و الأجزاء الواقعيه للشاك، فيرجع الكلام الى أن العلم بالنجاسه مضر لا أن العلم بعدمها شرط.

إن قلت: فما معنى جعل الحكمين و تنزيل المشكوك منزله المعلوم، بل يكفى أن يقول: يشترط فى الصلاه عدم العلم بالنجاسه مثلا.

قلت: حيث إن الكلام فى إمكان جعل الحكمين يكفينا أن نقول- و إن لم يكن عليه دليل شرعى و لا برهان عقلى- بأنه يمكن أن يقال: إن الوصول الى المثوبات الاخروييه و المنافع الدنيويه بإتيان متعلقات الأحكام، ليست مترتبه على وجودها الخارجى فقط من دون دخل شىء فى ترتبها.

فيمكن أن تكون مترتبه على تحقق عنوان الإطاعه فى ضمنها، فلا بد من امور تتعلق بالأفعال بعد ملاحظه المرجحات، فيمكن أن تكون الصلاه مع الطهاره الواقعيه ذات مصلحه فى صوره التمكّن من العلم بها، فيأمر المولى بتلك الصلاه، فإتيانها حينئذ مستند الى أمر المولى، فيتحقق عنوان الإطاعه، و فى صوره الشكّ يمكن أن لا تكون كذلك ذات مصلحه لمزاحمتها بلزوم المشقه الزائده على إتيان أصل الطبيعه فيأذن إتيانها بدون تحصيل ذلك الشرط، فيأتى بها مع البناء على الطهاره المستنده الى إذن الشارع، فيتحقق عنوان الإطاعه أيضا.

و بالجمله، ترتب المثوبات الاخروييه و الآثار الدنيويه متوقف على تحقق

ص: ٢٤٦

عنوان الإطاعة، سواء كانت إطاعه للأمر الواقعي أو للأمر الظاهري.

إذا عرفت هذا في مفاد الأصل فاعلم أنه إذا كان دليل الحكم الظاهري اماره فهي أيضا كذلك من غير فرق بينهما أصلا.

و الفرق بينهما بكون مفاد الاماره هو الواقع، فكأنها مرآة للواقع، فإذا انكشف الخلاف لم يكن ما اتى به مجزيا، بخلاف ما إذا كان الدليل هو الأصل، فإنه يدل على أن مؤداه منزل منزله الواقع، فانكشف الخلاف يؤثر من حينه لا من أصله.

مدفوع بأن ما ذكر إنما هو مفاد الاماره لا مفاد دليل الاماره في تنزيل مؤداه منزله الواقع.

ولا فرق أيضا في الاماره بين القول بالطريقيه و الموضوعيه.

و الفرق بأنها على الثانى مجزيه دون الأول مدفوع بأنه إن كان المراد من الاجزاء أن السببيه- ملازمه للأجزاء عقلا دون الطريقيه- فممنوع، و إن كان المراد أن لسان الدليل على الطريقيه يغير لسانه على الموضوعيه لا نسلم ذلك في مقام الإثبات.

نعم بينهما فرق في مقام الثبوت.

هذا بعض الكلام في الاجزاء و إن كان البحث عنه خارجا عما نحن فيه من مسأله التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي.

و الله الموفق و المعين، (اللهم اغفر لجميع المؤمنين و لا سيما أساتيدنا بحق النبي و أهل بيته) (١١ شعبان سنة ١٣٦٨ هـ - ق).

[المقام الثاني: وقوع التعبد بالظن عقلا و شرعا]

[حرمه التعبد بالظن بالأدلة الأربعة]

قال الشيخ قدس الله نفسه الزكية: التعبد بالظن الذى لم يدل على التعبد به دليل محرّم بالأدلة الأربعة، و يكفى من الكتاب قوله تعالى: **قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١)** (الى أن قال:) و من السنّه قوله صلى الله عليه و آله- فى عداد القضاء من أهل النار:- «رجل قضى بالحق و هو لا يعلم» (٢)، و من الإجماع ما ادّعاه الوحيد

١- يونس: ٥٩.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ١١ باب ٤ من أبواب صفات القاضى ح ٦.

ص: ٢٤٧

البهبهاني رحمه الله (الى أن قال:) و من العقل تقييح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم وروده عن المولى و لو كان جاهلا مع التقصير (انتهى موضع الحاجة من كلامه).

استشكل في الكفايه بأن ذلك لا يلزم عدم الحجية لعدم الملازمه بين حرمه النسبه و عدم الحجية، كما في حجية الظن الانسدادي على القول بالحكومه.

فالأولى أن يستدل لأصالة عدم الحجية عند عدم الدليل عليها بأن نفس الشك يكفى في الحكم بعدمها.

إن قلت: يلزم حينئذ التناقض، لأن معنى الشك في الحجية احتمال وجود الحجة و عدمها، فكيف يعقل القطع بعدمها مع فرض هذا الشك.

قلت: يمكن أن يكون ترتيب الآثار على الحجة المحتمله مشروطا بالعلم بها، فالمراد بالقطع بعدم الحجة و استقلال العقل به ليس هو عدمها الواقعي حتى يلزم ما ذكرت، بل استقلال العقل بعدم لزوم ترتيب الآثار مع الشك، فمجرد الوجود المحتمل الواقعي ليس منشأ لآثار الحجية نظير الايقاعات، حيث إن وجودها الواقعي الاعتباري لا يكفى في كفايه ترتيب الآثار، بل الوجود الاعتباري مع الشرائط الخاصه، فما لم يحرز الشروط لم يرتب الشارع الأثر المطلوب و إن كان المنشى أنشأه باعتباره عن نفسه، فافهم.

قال الشيخ رحمه الله: إنما المهم بيان ما خرج أو قيل بخروجه (الى أن قال:) و هي امور منها الامارات المعموله في استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه، و هي على قسمين، القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم (الى أن قال:) القسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ ... الخ.

و اعلم أن ما هو حجه عقلايه قد أمضاها الشارع ظواهر الألفاظ.

توضيحه: أن الانسان يحتاج - في إحراز رأى الغير أو عقيدته إما لكونهما مطابقين للواقع أو هما حجه في حقه - الى دال، و ليس الدال غالبا إلا الكلام كما

ص: ٢٤٨

هو واضح لا مريبه فيه.

بل مقتضى التمّدن كان كذلك من أول الأمر بين جميع العقلاء بما هم عقلاء و منهم العبيد و الموالى.

فالبحت يقع فى حجيه كلام كلّ متكلم يحتاج إليه فى فهم مراده- و هو القسم الثانى الذى ذكره الشيخ- الذى هو بمنزله الصغرى للقسم الأول.

و حيث إنّ البحث فى الكبرى أهمّ فلنقدّمه فنقول:

[هل التعبد بما هو حجّه هو من المسائل الاصوليه؟]

أنه لا شبهه فى كون هذه المسألة من مسائل الاصول، بناء على ما هو التحقيق من كون موضوع علم الاصول هو الحججه فى الفقه، فإنّ المدوّن الأول لعلم الاصول- و هو الشافعى- جعل ذلك موضوعه، و كان بصورة تعيين ما هو حججه فيه، من غير فرق بين الأدلّه الأربعة و غيرها، فإنّ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه.

و المراد بالعرض فى التعريف العرض المنطقى الذى لا يأبى عن كونه ذاتيا، لأنّ العرض يطلق على ما هو متحد مع شىء آخر وجودا كما يقال: إنّ الجنس عرض عامّ للفصل، و الفصل عرض خاصّ للجنس و كلاهما عرضان للنوع.

و هذا بخلاف العرض عند الطبيعى، فإنه يطلق عنده على ما هو الموجود فى محلّ فى مقابل الجوهر الذى هو موجود لا فى محلّ، و المفروض أنّ المسائل الاصوليه متحده وجودا مع مفهوم الحججه مغايره مفهومها كما فى سائر الموضوعات مع محمولاتها.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّ اللفظ الدالّ على معنى على قسمين: أحدهما كونه موضوعا ليستعمل فى ايجاد المعنى، ثانيهما وضع لأجل كونه حاكيا و مفهما.

و الثانى على قسمين: قسم وضع لإفهام المعنى التصورى كالألفاظ المفردة مثل زيد و عمرو و بكر و أمثالها، و قسم وضع لإفهام المعنى التصديقى كالقضايا التصديقيه.

ص: ٢٤٩

و بعبارة اخرى: المعانى التصديقيه هى المعانى الارتباطيه التى هى النسب، و المراد بالمعانى الارتباطيه هو كون المعنى بحيث لا يكون له ما بحذاء لا- فى الذهن و لا- فى الخارج، بل تدلّ أطراف القضية على نفس الارتباط الذى هو بالحمل الشائع ارتباط، لا بالحمل الأولى الذاتى كالمعانى الحرفيه، حيث إنها تدلّ على المعانى التى لا يكون بحذائها شىء فى الخارج، و لا فى الذهن كما فى قولك:

سرت من البصره الى الكوفه، بخلاف إيراد مفردات هذه الألفاظ بلا ارتباط مثل:

السير و أنا و البصره و الكوفه و الابتداء و الانتهاء.

فالمعنى الاسمى و إن كان له وجود ذهنى إلّا أنّ الارتباط غير مفهوم منه.

و من قبيل ما وضع لحكاية المعنى التصورى أسماء المبهمات- كالموصلات و أسماء الاشارة- بناء على ما هو التحقيق من كونها موضوعه للاشارة لا لمفهومها، بل لحقيقتها. و بعبارة اخرى: لما هو بالحمل الشائع إشاره.

اذا عرفت هذا فاعلم أنّ الألفاظ الموضوعه لفهام المعانى دلالتها على المعنى تكون دلالة تصوّريه، و لا يحتاج الى إرادته متكلم، بل لو كان وجودها بتموّج الهواء كانت داله أيضا. و أما الألفاظ الموضوعه لفهام المعانى التصديقيه فيشترط كون ألفاظها المفردة موضوعه للمعنى التصورى و وجود الهيئه التى لها دخل لدلالتها على المعنى التصديقى، فيحتاج الى صدورها من انسان ذى غرض و كان غرضه الإفهام و هو عالم بدلالتها التصديقيه و كان علمه مطابقا للواقع مريدا لها.

و ما قرع سمعك من الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى رحمهما الله من كون الدلاله تابعه للاراده يراد به ما ذكرنا من كون المعنى التصديقى مرادا له.

و به يدفع ما أورده المحقق الخراسانى رحمه الله من كون مرادهما أنّ العلم بالدلاله موقوف على إحراز إرادته المتكلم.

فإنه (١) ليس كل لفظ له دلالة تصوّريه و دلالة تصديقيه كى يجعل النزاع فى

ص: ٢٥٠

الثانية، بل دلالة الألفاظ على أنحاء (منها) أن لها دلالة تصوّريه لا غير، فتأمل.

و الحاصل: أن المتكلم اذا تكلم بكلام موضوع للمعنى التصديقي فدلالته على الموضوع له تابعه للإرادة.

و بعد الإحاطه على ما ذكرنا فاعلم أن ما يستفاد من كلام المتكلم على أنحاء:

[ما يستفاد من كلام المتكلم على أنحاء]

(منها) الاعتقادات، وهذا القسم مخصوص ومختص بما اذا صدر الكلام من معصوم عليه السلام، فإن تمت المقدمات المذكوره بتمامها على نحو القطع حصل القطع بها، وإلا يحصل الظن إن كانت إحدى المقدمات ظنيه و لو كانت البقيه قطعيه، أو حصل الوهم إن كانت إحداها وهميه و البقيه غيرها. وهذا القسم من الظواهر الموجبه للظن، ليست بحجه.

(و منها) ما ينشأ لاستفاده العمل منها، فإن كان المتكلم بحيث لا يجب على المخاطب إطاعته عقلا و عرفا فحجته و عدمها دائره مدار ما هو المقصود للمستفيد، كما في إخبار أهل الخبره بالنسبه الى الامور الدنيويه.

و إن كان بحيث يجب العمل بقوله عقلا كالعبيد بالنسبه الى المولى الحقيقى أو عرفا كالعبيد العرفيه بالنسبه الى مواليههم.

فالظاهر- بل المقطوع- عدم الإشكال فى حجيه أمثال هذه الظواهر، لما ذكرنا من كونها من الامور العقلانيه التى كانت قبل الشرع، كما هو الآن كذلك بين كل من يتشرع بشرع، وهذه هى أقدم الامارات و أظهرها و أعمها لاحتياج الناس الى إيصال مقاصدهم، و هو لا يحصل إلا بالآلفاظ التى لها ظهور.

و من المقاصد- بل المقصد الأعلى- وصول المكلفين الى الكمالات النفسيه و العقليه، و هو متوقف على التكلم بالآلفاظ غالبا، فلو لم تكن ظواهر ألفاظ المولى الحقيقى حجه يلزم نقض الغرض، و تعطيل أكثر الوصولات الى الكمالات لو لم يكن كلها، و لا يحتاج الى الاستدلال الى أكثر من هذا.

[عمده الدليل على حجيه الظواهر بناء العقلاء لا التعبد، و بيان المراد من هذا البناء]**اشاره**

و بالجمله، فعمده الدليل على حجيه الظواهر بناء العقلاء الراجع الى حكم العقل بذلك.

و قد يقرّر (١) البناء بوجهين آخرين:

(الأول) أنّ بناءهم على العمل بالظواهر حيث لم يردع الشارع فيكشف عن حجيتها، و استشكله المقرّر بأنه لا يثبت وجوب العمل كما هو المدعى.

(الثاني) أنّ طريقتهم احتجاج بعضهم على بعض في موارد الاحتجاج بمعنى حكمهم باستحقاق العبد العقوبه على تقدير مخالفه عمله للواقع، و هذا هو الحق.

و حيث يكون هذا النحو من الاستدلال عمده ما يعتبر في المسائل الاصوليه التي هي عباره عن الحججه في الفقه كما مرّ مرارا و عمده الدليل على حجيه خبر الواحد الذي يثبت به عمده المسائل الفقهيّه الفرعيه.

فلا بدّ من شرح المراد من هذا البناء على نحو الإجمال فنقول:

التحقيق أنّ بناء العقلاء ليس حجيته باعتبار صيرورته واسطه في إثباتها فيقال - مثلا-: هذا مما يبنى عليه العقلاء، و كل ما يبنى عليه العقلاء حجه ينتج أنّ هذا حجه.

بل هو راجع الى حكم العقل بذلك، بمعنى أنّ كل عاقل يحكم بأنّ اللفظ اذا كان قابلا لمعنى، يجب ترتيب آثار ذلك المعنى حتى يثبت خلافه فيرجع الى دعوى كونها بديهيه بنظره.

و بعباره أوضح: العقل يحكم بقبح ترك العمل بظواهر الألفاظ معتذرا باحتمال إرادته خلافها، و بحسنه ما لم يظهر خلافها، فيرجع الى التقبيح و التحسين العقليين.

فحينئذ، فهل تكون هذه الحجيه ذاتيه له كالقطع بحيث لا- يمكن منعه، فلو منع يرى متناقضا أو تكون بعوارض خارجيه؟ الحقّ هو الثاني.

و العارض الذي يتصوّر في كونه موجبا له أمران:

ص: ٢٥٢

(أحدهما) انسداد باب التفهيم و التفهم و ايصال المقاصد، إلّا أن يكون للمتكلم طريق آخر غير ما هو المتعارف.

(ثانيهما) عدم الردع من الطريقه المعروفة عند العقلاء.

فحجيه البناء و لو لم تكن ذاتيه إلّا أنها محفوفه بما يكون كالذاتي، فإنّ المفروض أنه لا طريق الى إيصال المقاصد التي لا بدّ منها و لو كانت اخرويه غير الألفاظ الظاهره، فلو لم تكن حجه لزم اختلال النظام، فيحكم العقل حينئذ بلزوم الحجيه (١).

ثم اذا ثبت هذا فهذا خلافاً:

(أحدهما) ما يظهر من المحقق القمي رحمه الله، و هو عدم حجيه الظواهر بالنسبه الى غير من قصد إفهامه.

و قد يوجّه ما ذهب إليه المحقق القمي رحمه الله بأنّ منشأ القول بعدم حجيه الظواهر مطلقاً لا بدّ أن يكون بأحد أمرين: إما غفله المتكلم عن إتيان ما له دخل في فهم المراد من قرينه مقالیه متصله أو منفصله، و إما غفله المخاطب عن فهم المراد باحتمال غفلته عن سماع القرينه اللفظيه أو وجود قرينه حالیه، و حيث إنّ المفروض لا- طريق الى احتمال غفله المتكلم في الأحكام الشرعيه و غفله المخاطب عن الأمرين مضمونه العدم- و لو بضميمه أصاله عدم الغفله- فيحصل الظنّ بالمراد ظناً نوعياً، بمعنى أنّ اللفظ يكون بحيث لو خلّى و طبعه يفيد الظنّ بالمراد نوعاً و إن لم يفده في بعض الموارد.

و أصاله العدم إنما تجرى في حقّ المقصود بالافهام، لإمكان قيام القرينه في حقّ غيره، فلا يجوز العمل بإطلاق الظواهر و عمومها و حقائقها إلّا بعد إحراز عدم

١- ما أفاده سيدنا الاستاذ الأكبر مدّ ظلّه العالی في تحقيق معنى بناء العقلاء و أن حجيته كالذاتي إنما يفيد في خصوص حجيه الظواهر المقطوع صدورها من المتكلم، و أما مثل الخبر الواحد الذي هو عمده ما تستفاد منه الاحكام فلا، لأنه لا يلزم في ترك العمل بظواهره اختلال النظام كى يحكم العقل بلزوم اتباعه كما لا يخفى، فتأمل و الله العالم.

ص: ٢٥٣

ما يخالفها، و المفروض عدم إمكان الإحراز بأصالة الإطلاق و العموم و الحقيقة في حق غير من قصد إفهامه.

وفيه: (أولا) أن لازم ما ذكر القطع بالمراد في حق المقصودين بالافهام لا الظن، فإن المفروض عدم غفله المتكلم، و عدم غفله السامع أيضا حين توجهه الى الخطاب بحسب اعتقاده، فيحصل له القطع بكون ظاهر اللفظ مرادا باعتقاد، فتأمل.

(و ثانيا) عدم كون الحجية مسببه عن حصول الظن بالمراد، كيف و قد يكون السامع غافلا عن احتمال وجود القرينه، مع أنه يحمله على ظاهره في هذه الصوره أيضا، فليس حجيتها عنده مستنده الى أصاله عدم وجود القرينه، بل الوجه في الحجية ما ذكرنا من انسداد التفهيم و التفهم و عدم ردع المتكلم السامع عن العمل بظاهر كلامه.

(و ثالثا) احتمال وجود القرينه مشترك بين المقصود بالافهام و غيره، ففي القرينه المنفصله لا فرق بينهما بعد استقرار الظهور، و في المتصله أيضا المفروض استقرار الظهور بعد عدم وصولها إليه فلا فرق أيضا بينهما، فالتفصيل خلاف التحقيق.

و قد يقال (١) بمنع الصغرى، فنحن أيضا مقصودون بالافهام، غايه الأمر بالواسطه بيانه، أن عبيد الله بن على الحلبي الذي يروى عن المعصوم عليه السلام مثلا- مقصود بالافهام منه عليه السلام، و حماد بن عثمان الراوى عنه مقصود بالافهام أيضا من عبيد الله، و ابن أبى عمير الراوى عن حماد بن عثمان مقصود به من حماد، و إبراهيم بن هاشم الراوى عن ابن أبى عمير مقصود به من ابن أبى عمير، و على بن إبراهيم الراوى عن إبراهيم مقصود به من إبراهيم، و محمد بن يعقوب الكليني الراوى عن على بن إبراهيم مقصود به منه.

فلو كانت الروايه هكذا: محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن إبراهيم بن

١- منسوب الى المحقق الميرزا حسين النائيني رحمه الله المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ - ق.

ص: ٢٥٤

هاشم عن ابن أبي عمير عن حمّاد بن عثمان عن عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام ... الخ كان كل واحد منهم مقصودا بالفهام من الآخر، فينتهي الى أن يبيّنه الصادق عليه السّلام للمقصود بالفهام لمحمّد بن يعقوب، و المفروض أن محمّد بن يعقوب يروى لنا بلا واسطه.

وفيه: أنّ من راجع الروايات و كيفية نقلها يعرف أنها ليست على نحو ما ذكره، فإنّ مقصود الرواه مجرّد النقل لا إفهام المخاطبين.

مثلا قول الحلبي لحمّاد: قال الصادق عليه السّلام كذا يريد به نقل قوله عليه السّلام، و كذا قول حمّاد لابن أبي عمير قال الحلبي: قال الامام عليه السّلام كذا، و هكذا.

نعم قول الراوى: قال فلان يريد به افهامه ذلك القول، بل ربما كان المنقول إليه أعرف بالكلام الملقى إليه من الناقل، كما يؤيد قوله عليه السّلام: ربّ حامل فقه الى من هو أفقه(١).

و يؤيد(٢) ما ذكرنا من كون المقصود من النقل ليس افهاما نقل بعض الرواه القول عنه عليه السّلام على نحو الترديد بلفظه مثل «أو» الكاشف عن ذلك، و أنه لا معنى للافهام الترديدي.

(ثانيهما) ما يظهر من الطائفة المنتحلة الى الامامية رضوان الله عليهم، المعروفين بالاخباريه و هو عدم حجّيه ظواهر القرآن.

(ثانيهما)(٣) ما يظهر من الطائفة المنتحلة الى الامامية رضوان الله عليهم، المعروفين بالاخباريه و هو عدم حجّيه ظواهر القرآن.

اعلم أنّ حجّيه ظواهر الكتاب كانت معروفة غير محتاج الى الاستدلال، لأنه كتاب نزل به الروح الأمين على قلبه صلّى الله عليه و آله ليكون بشيرا و نذيرا للعالمين، و يكون به هدايه الناس و الجنّة أجمعين، و به انقلب الجهل الى العلم فى جزيره العرب

١- اصول الكافي: ج ١ ص ٤٠٣ باب ما أمر النبي صلّى الله عليه و آله بالنصيحه ... الخ حديث ١.

٢- أضيف الى ذلك أنّ نقل الروايات قد يكون بإجازه بعض الرواه لبعض لنقل ما فى الكتاب: (المقرّر).

٣- عطف على قوله مدّ ظلّه العالى: «أحدهما ما يظهر من المحقق القمّي ... الخ».

ص: ٢٥٥

بحيث صار موردا لتعجب العقلاء و المتمدّنين و الفصحاء المتكلمين فلا شبهه أنه كتاب انزل لافهام المطالب الحقه لجميع الناس و
ايصالهم الى الكمالات اللائقة بحالهم و لم يشك فيه أحد من الناس إلا شردمه قليله من الذين أشرنا إليهم في صدر العنوان.

و عمدته ما وجه أو يوجه به قولهم و نظرهم امور خمسه:

أحدها: كونه مشتملا على المضامين العاليه التي لا تصل إليها إلا أفهام الأوحدي من الناس.

و فيه: (أولاً) أن الآيات الراجعه الى الأحكام ليست كذلك، فإن كل عربي يعرف أن قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ الْآيَةَ (١) ما (٢) اريد منها المضامين العاليه المذكوره. و كذا قوله تعالى: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا
قَدْ سَلَفَ (٣).

(و ثانيا) إظهار المتكلم ما في ضميره بعباره لا يفهمها إلا الأوحدي يدل على عجز المتكلم، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(و ثالثا) أنه قياس مع الفارق، فإن كلمات غير القرآن لم تصدر لهدايه جميع الناس و إرشادهم، بخلاف القرآن المجيد الذي نزل على
قلبه ليكون من المنذرين و أوحى إليه لينذر به جميع الإنس بل الجن أيضا.

ثانياها: دعوى العلم بإرادته خلاف ظاهر جمله من ظواهره.

و فيه- بعد تسليم وجوده و كونه في آيات الاحكام-: منع بقائه بعد مراجعه الأدله، فإنه لم يحصل إلا بعد ملاحظه ما في الأخبار فينحل
بعد عدم الظفر على إرادته خلافه.

ثالثها: الروايات في ذم من فسّر القرآن برأيه.

١- النور: ٢.

٢- نافية.

٣- النساء: ٢٢.

ص: ٢٥٦

وفيه: أنّ الظاهر أنّ حمل الظاهر على ظاهره ليس تفسيراً فضلاً عن كونه تفسيراً بالرأى، وأكثر الأخبار الدائمة ورد في ذمّ من خالف الثقل الأصغر الذي لم يخالف الثقل الأكبر و لم يفترق بينهما حتى يردا على النبي صلّى الله عليه وآله الحوض.

وقوله عليه السلام مخاطباً لأبي حنيفة - أنه ما ورثك من كتابه شيئاً (١) يريد به العلم الموروثي الذي ورث النبي صلّى الله عليه وآله علينا ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام، وهكذا الى آخر الأئمة عليهم السلام، لا فهم ظاهره.

و به يظهر الجواب عن الوجه الرابع لهم بأنّ القرآن لا يعرفه إلّا من خوطب به.

خامسها: إنّ في القرآن متشابهها، والمتشابه بمعنى مشتبه المعنى لا يجوز التمسك به. أما كون الآيات متشابهة بالفرض - بعد العلم بإرادته خلاف الظاهر منها - فقد نهى الله تعالى عن العمل بها بقوله عزّ وجل: هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا الْآيَةَ (٢).

وفيه: عدم كون ظواهر الآيات من المتشابهات، فإنّ المراد منها هو ما لا يكون له ظاهر، والمحكمات ما له ظاهر، فالآية الشريفه المذكوره إن لم تدلّ على جواز العمل بالظواهر فلا دلالة لها على عدمه كما لا يخفى.

و ربما يتوهم أنّ تحريف القرآن أو تصحيفه يمنع من التمسك به، و استدّلوا به بامور لا تخلو عن إشكال.

وفيه: (أولاً) الاتفاق على عدم وقوع الزيادة حتى من القائلين بالتحريف، فإنّ ما بين الدفتين قرآن قطعاً إجماعاً.

(و ثانياً) القول به في طرف النقيضه مخالف لنفس القرآن الناطق بقوله

١- علل الشرائع: ج ١ ص ٨٤ قطعه من حديث ٥ باب ٨١.

٢- آل عمران: ٧.

ص: ٢٥٧

عزّ و جلّ: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١) و حمل الذكر على إرادته الرسول صَلَّى الله عليه و آله، و إرجاع الضمير إليه، خلاف المعهود من القرآن حيث لم يستعمل في مورد أنه نزل رسولا، و الحفظ عند الامام عليه السلام مناف لتعبير الذكر، لأنه باعتبار أنه سبب لتذكر الناس عبّر به.

(و ثالثا) أنّ الروايات التي دلّت على وقوع التحريف قد اخذت من كتب لا اعتماد عليها، فإنّ أكثرها مأخوذ من كتاب أحمد بن محمد بن السيار المعروف بالسياري، و هو منسوب الى فساد المذهب.

فعن النجاشي أنه ضعيف الحديث فاسد المذهب، ذكر ذلك الحسين بن عبيد الله (٢) مجفوّ الروايه كثير المراسيل انتهى.

و عن ابن الغضائري في رجاله: أحمد بن محمد بن سيار يكنى أبا عبد الله القمي المعروف بالسياري ضعيف متهاكك غال منحرف، استثنى شيوخ روايته من كتاب نواذر الحكمة و حكى عن محمد بن علي بن محبوب في كتاب نواذر المصنّف أنه قال بالتناسخ. (انتهى).

و قريب ممّا حكى عن النجاشي ما حكى عن العلّامة رحمه الله في الخلاصه، فلا ريب في ضعفه.

و كثير من تلك الأخبار أي الدالّة على التحريف عن فرات بن إبراهيم الكوفي، و هو و إن لم ينسب الى فساد المذهب بل في رجال المامقاني رحمه الله أنه كان من مشايخ الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه، و قد أكثر الصدوق رحمه الله الروايه عنه (٣) لكنه لم يرد توثيق له من علماء الرجال بالنسبه إليه.

و عدّه منها عن تفسير العياشي رحمه الله، و هو و إن كان من الاماميه و كان ثقه لكن

١- الحجر: ٩.

٢- كلام ابتدائي لا تتمه لكلام الحسين بن عبيد الله الغضائري فلا تغفل.

٣- تنقيح المقال: ج ٢ ص ٣.

ص: ٢٥٨

أكثر الروايات المنقولة في تفسيره مرسله فلا اعتبار بها.

و عدّه منها لا ربط لها بالمقام، بل راجعه الى كيفية اختلاف القراءات.

و عدّه منها مقطوع كذبها، و لعلنا نتكلم فيما بعد أكثر من هذا إن شاء الله تعالى، و حيث إنّ الأهمّ تقديم ما هو له دخل في استنباط الأحكام الشرعية فاللازم مراعاته.

إذا عرفت هذا فلنقدّم الكلام في حجّيه الخبر الواحد ثم الاجماع ثم الشهره إن شاء الله تعالى.

فنقول بعون الله تعالى: الخبر ما له واقع قد يطابقه و قد لا يطابقه، بمعنى أنه في حدّ ذاته كذلك و لو كان معلوم الكذب أو الصدق.

و قد قسّم الى متواتر و واحد، و الأول ما يكون عدد المخبرين فيه قد بلغ الى حدّ يمتنع عقلا أو عاده تواطئهم على الكذب، و ذلك موجب للقطع بالحكم بالنسبه الى المتعارف من الناس لو لم تكن أذهانهم مسبوقه على خلاف ما يفهم منها كما تبّه عليه علم الهدى السيد المرتضى رضى الله عنه.

و هو إما تواتر تفصيلي و إما إجمالي، و الأول إما أن يكون المخبر به فيه قولاً أم لا، و على تقدير كونه قولاً إما أن يكون المقصود بالذات نقل الألفاظ دون المعنى، أو بالعكس أو كلاهما.

فالأول يسمى بالتواتر اللفظي، و الثاني بالمعنوي، و الثالث يتّصف بكليهما باعتبارين.

و على تقدير عدم كونه قولاً يسمى إجمالياً، و يسمى المعنوي أيضاً إجمالياً و بالعكس، و لا مشاحه في الاصطلاح، و لا إشكال فيه بجميع أقسامه و لا نزاع.

و إنما الخلاف في الخبر الواحد، فعن السيد المرتضى و أتباعه إنكار حجّيته و ادّعى عليه إجماع الصحابه، و عن الشيخ أبي جعفر الطوسي و أتباعه حجّيته و ادّعى هو أيضاً إجماع الصحابه، و المشهور بين العامة أيضاً حجّيته و ينسبون عدم

ص: ٢٥٩

الحجيه الى غير المحصّلين منهم كالغلاه و نحوهم.

[ذكر أدلة القائلين بعدم حجّيه غير العلم]

و كيف كان، فقد استدلّ للأول بوجوه:

(الأول) الآيات الناهيه عن اتّباع الظنّ و ما ليس لنا به علم.

و فيه: أنه بعد وجود الدليل القاطع على حجّيه الخبر الواحد يخرج العمل به عن كونه عملاً- بالظنّ و متابعه له، بل هو متابعه القطع، فأدلّه حجّيه الخبر مع هذا الفرض وارده على الآيات- الناهيه، بمعنى أنّ العمل به- و إن كان قبل ورود الدليل القاطع من مصاديق اتّباع الظنّ إلّا أنه بعد ورود الدليل يخرج عن ذلك.

و المناط في كون الدليل وارداً هو ذلك مثل قوله عليه السّلام: «رفع ... و ما لا يعلمون» (١) مثلاً- عامّ لكلّ ما لا يعلمه، فاذا ورد دليل قاطع على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال يقال: إنّ هذا وارد على قوله عليه السّلام: «رفع ... و ما لا يعلمون» و لا يكون ذلك تخصّصاً كما توهم و لا تخصيماً كما لا يخفى بعد التأمل.

(الثاني) الأخبار الدالّه على أنّ ما لم تعرفوا أنه قولنا فليس منّا (٢) أو أنه زخرف (٣)، أو فاضربوه على الجدار (٤)، أو على طرح ما خالف الكتاب (٥) أو ما لم يوافق الكتاب (٦)، أو اعرضوها على كتاب الله، فإن كان فيه شاهد أو شاهدين عليها فخذوها و إلّا فلا (٧).

و قد ذكرنا الأخبار مسنده في أواخر بحث العموم و الخصوص في مسأله

- ١- الوسائل: باب ٣٧ من أبواب قواطع الصلاه ج ٤ ص ١٢٨٤ ح ٢.
- ٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٣ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٢٥.
- ٣- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٨-٧٩ باب ١ من أبواب صفات القاضى ح ١٢ و ١٤.
- ٤- مقدّمه تفسير مجمع البيان: (الفنّ الثالث) و فيه: «فاضربوا به عرض الحائط».
- ٥- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥-٨٦ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١ و ١٠ و ١٥ و ١٦ و ١٩ و ٢٩ و ٣٥.
- ٦- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥-٨٩ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١٢ و ١٤ و ١٥ و ١٩ و ٢١ و ٢٩ و ٣٥ و ٤٧.
- ٧- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٠ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ١٨.

ص: ٢٦٠

جواز تخصيص الكتاب العزيز بالخبر الواحد، و ذكرنا المراد منها فراجع.

و بالجمله، العمده التعرض لدليل حجية الخبر و إلا فنفس عدم الدليل يكفى فى عدم جواز العمل، كما بيناه سابقا عند ذكر تأسيس الأصل.

لا يقال: إن أخبار العرض على الكتاب إما أن تدلّ على حجية الخبر أو لا.

و بعبارة اخرى: إما أن نقول بحجية الخبر أو لا، و على الثانى يثبت المطلوب، و على الأول يدلّ أخبار العرض على الكتاب على عدمها.

فإنه يقال- بعد فرض وجود الدليل القاطع:- لا بدّ من حملها على معنى غير ذلك أو طرحها، و إلا يلزم طرح القطعى بالظنى كما لا يخفى.

(الثالث) الإجماع المنقول عن السيد المرتضى رحمه الله بأن أخبار الآحاد لا يوجب علما و لا عملا، و سيأتى إن شاء الله تعالى عند ذكر أدله حجيته، و كفيته الجمع بينه و بين الإجماع الذى ادّعه الشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسى رحمه الله على الحجية.

و استدللّ للثاني - أعنى الحجية - بالأدلة الثلاثة أيضا:

(الأول) الآيات

(منها) آيه النبأ فى سورة الحجرات: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.

اشاره

(منها) آيه النبأ فى سورة الحجرات: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (١).

فإنها علقت وجوب التبين على كون الجائى به فاسقا فينتفى الوجوب عند عدم مجىء الفاسق بالنبأ.

و فيه: عدم وجود مفهوم الشرط هنا، بل المفهوم هو السالبة بانتفاء الموضوع، فالقضية مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

و الحاصل: أنه- بعد حمل وجوب التبين على الوجوب المقدمى- يصير المعنى: اذا أردتم العمل و ترتيب الأثر على خبر الفاسق فلا تعملوا به قبل التبين،

فيصير موضوع القضية خبر الفاسق و محمولها عدم جواز العمل قبل التبين، فلا تعليق هنا كي يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ اقتران الخبر بكون الجائي فاسقا قيد زائد على الموضوع و المحمول، فيدلّ على كون هذا القيد دخيلا في هذا الحكم بمعنى أنّ النبأ بما هو نبأ ليس تمام الموضوع لوجوب التبين، بل هو مع قيد آخر بضميمه ما قد بيناه في بحث المفهوم و المنطوق أنّ كل قيد اخذ زائدا على موضوع القضية و محمولها فله دخل في تحقق ذلك الحكم، أما لدلالته على عدمه عند عدمه حتى يعارض الدليل الدالّ على خلاف هذا فلا(١)، فافهم.

و اعلم أنّا قد بينا سابقا في بحث المفهوم أنّ دلاله القيود في أصل الكلام على دخالتها في الحكم ليس بدلاله المطابقه أو التضمّن أو الالتزام، و إلّا يلزم كونها منطوقيه لا مفهوميه و قد قلنا إنها نحو من الدلالة و هو دلاله التكلم- بما هو فعل من الأفعال- فكما أنّ أصل الكلام إذا صدر يحمل على أنه كان لغرض فكذا قيوده، و الغرض لا بدّ أن يكون هناك الإفاده، و الإفاده المتصوّره هناك هي كونها دخيلا في تحقق الحكم.

و لا فرق بين الشرط و الغايه و غيرها من القيود الزائده على أصل الكلام.

و حيث إنّ المتقدمين من الاصوليين لم يفرّقوا بينهما استدّلوا بهذه الآيه (آيه

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ مفهوم قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾... الخ أنه إن لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين، و لعدم مجيء الفاسق فردان: (أحدهما) أن لا يكون هناك خبر أصلا (ثانيهما) أن يكون الجائي به عادلا فيصدق أيضا أنه لم يجيء به الفاسق نظير إن رزقت ولدا ذكرا فأختنه، فلمفهومه مصداقان (أحدهما) عدم وجود الولد أصلا (ثانيهما) كون الولد انثى فيصدق أنه لم يرزق ولدا ذكرا، هذا و لكن الحقّ ما أفاده الاستاذ مدّ ظلّه العالی، و هو عدم وجود المفهوم فإنّ حيثه العدالة و الفسق و صفان للمخبر، فحيث قد قيّد وجوب التبين بأحدهما فيدلّ على أنّ لهذه الصفه دخلا- للحكم و لا- ربط له بالتعليق أصلا، حتى أنه لو لم يعلّق لكان له هذا المعنى، و الله العالم. (المقرّر).

ص: ٢٦٢

النبأ) على حججه خبر الواحد من غير تفصيل بين كونه لأجل مفهوم الشرط أو الصفه.

و حيث إن المتأخرين فزقوا بينهما بالحججه في الشرط- من حيث دلالتها على العلية التامه و عدمها في غيره من حيث عدم دلالتها على العلية التامه- استشكلوا بأنه إن كان الاستدلال بمفهوم الشرط فلا مفهوم له، و إن كان بمفهوم الصفه فهو غير حجه.

إبيان استشكل الشيخ الطوسي في التعليل بآيه النبأ]

إشاره

و قد استشكل الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في عده الاصول على الاستدلال بما حاصله: أن التعليل بقوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ... الخ مانع عن ظهور القيد في الدخاله، بل ظاهره كونه دخيلا، بل المناط هو الجهاله حين ترتيب الأثر على خبر المخبر، فكل موضع لا يكون له العلم بصدق المخبر به يجب عليه التبين بمقتضى عموم العله، سواء كان المخبر عادلا أم فاسقا.

و قد اجيب عنه بوجوه:

(الأول) كون المفهوم أخصّ مطلقا من المفهوم فيخصّص.

و فيه: (أولا) عدم ملاحظه العموم و الخصوص في العله و المعلول.

(و ثانيا)- بعد فرض دلالة هذه العله على عدم الفرق- فلا ظهور لهذا الخصوص على المدعى.

(الثاني) حمل الجهاله على السفاهه، فيدلّ على أن العمل الغير العقلاني موجب لإصابه القوم فيوجب الندم، و المفروض أن الإقدام على ترتيب الأثر على قول العادل ليس عملا غير عقلاني.

و فيه: أن اشتراك الجهاله في مقام الاستعمال بين عدم العلم و السفاهه يوجب عدم ظهور الآيه في حججه قول العادل مع أن ظاهر الجهاله هو عدم العلم لا السفاهه.

(الثالث) أن التعليل بقوله تعالى: فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ظاهر في

ص: ٢٤٣

أنّ الفعل الموجب للندامة محظور، و العمل بقول العادل لا يوجب الندامة بعد ظهور صدر الآيه في الحجية.

وفيه: أنه إن كان المراد من الندامة الاخرويه فالتعليل بها و إن لم يدلّ على عدم حجيه قول العادل مع قطع النظر عن التعليل بقوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا ... الخ إلّا أنّ الظاهر أنّ الوقوع في الندم معلول لإصابته القوم بجهاله.

و الحاصل: أنّ قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ عَلّه لأمرين: أحدهما حرمة العمل بخبر الفاسق قبل التبين، ثانيهما الوقوع في الندم، غايه الأمر أنّ الوقوع في الندم أثر العمل بخبر الفاسق قبله.

(الرابع) أنّ صدر الآيه- بعد فرض ظهورها في الحجية- حاكم على التعليل المستفاد من ذيلها، بمعنى أنه يجعله بمنزله العلم، فكما اذا كان هناك دليل منفصل دالّ على حجيه قول العادل لا يكون العامل به جاهلا و العمل به جهاله، فكذا اذا كان منفصلا فيكون الصدر كالمفسر للذيل.

وفيه: أنّ الكلام في أنّ صدر الآيه هل له ظهور في حجيه خبر الواحد العادل مع عموم التعليل، و المستشكل يدعى عدم الظهور معه كما هو الحقّ في مسأله انعقاد الظهور، فإنّ الكلام ما دام متصلا لم ينقطع، لم ينعقد له ظهور.

مضافا الى أنه مع تسليم الظهور فلا يكون له لسان الحكومه ليكون ناظرا إليه و حاكما عليه.

(الخامس) أنّ الصدر مقتض لحجيه خبر العادل، و الذيل لا يصلح للمانعيه فيثبت المطلوب.

وفيه: (أولا) أنّ صلاحية الذيل لأن يكون مانعا كاف لأن يكون مانعا لانعقاد الظهور، و لا يحتاج الى إحراز أنه مانع.

(و ثانيا) أنه إن كان المراد من الاقتضاء في مرتبه الثبوت فلا يكفي لدلالته على حجيه قول العادل، و إن كان في مقام الإثبات فهو مانع في هذا المقام.

ص: ٢٦٤

(السادس) أنّ تعليل الحكم بعلمه مشتركه بينه و بين غيره قبيح بنظر العرف، فلا بدّ إما من رفع اليد عن القيد، و المفروض دخالته في هذا الحكم ظاهرا.

و إمّا حمل التبيين على التبيين الاطمئنانى الذى يسكن عند الاضطراب الحاصل من قول الفاسق، و ادعاء حصول هذا المقدار من الاطمئنان بخبر العادل باعتبار أنّ احتمال غفلته مدفوع بأصالة عدمه الذى عليه إطباق العقلاء عملا، و احتمال تعمده فى الكذب مدفوع بفرض وجود الملكة، و دعوى حصول الفسق و ذهاب الملكة بنفس هذا الإخبار ضعيفه فيحصل الاطمئنان بعد التأمل.

و لا يبعد صحة هذا الحمل، فتأمل.

و ربما يقال: إنّ أدلّه حجيه خبر الواحد مطلقا- أى دليل كان سواء كان مفهوم آيه النبأ أو غيره- لا تنهض لإثبات حجيه الاخبار مع الواسطه- مثل أن يقول الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله مثلا: أخبرنى المفيد رحمه الله قال: أخبرنى الصدوق رحمه الله قال: أخبرنى أبى: قال: أخبرنى الصفار قال: كتب إلئى العسكرى عليه السلام مثلا بكذا و كذا- لانصراف الأدلّه الى غير هذه الصورة.

و فيه: أنه إن كان المراد بانصراف الأدلّه الى الاخبار بلا واسطه ففيه منع الانصراف أولا، و منع كون الإخبار مع الواسطه إخبارا بلا واسطه ثانيا.

فإنّ كل خبر- بعد فرض ثبوته بواسطه إخبار من تقدّمه- خبر بلا واسطه بالنسبه الى المنقول إليه.

و إن كان المراد لزوم توقف تحقق إخبار المفيد رحمه الله فى المثال على تصديق الشيخ رحمه الله فيما أخبره، و المفروض أنّ ما أخبره هو إخبار المفيد رحمه الله، و هو لا يتحقق إلّا بتصديق الشيخ رحمه الله، فيلزم توقف الموضوع- الذى هو إخبار المفيد- على الحكم الذى هو وجوب التصديق المتوقف على تحقق الموضوع فى المرتبه المتقدمه، و هو دور.

ففيه: منع بطلانه اذا توقف تحقق موضوع (١) على ثبوت الحكم لموضوع آخر (٢).

مضافا الى أن الدور توقف وجود الإخبار الواقعي على الحكم المتوقع عليه لا وجوده العلمي كما في المقام.

و إن كان المراد أنه لا وجه لتصديق الإخبار الأول كإخبار الشيخ رحمه الله، لعدم أثر شرعي في تصديقه، و ثبوت إخبار المفيد رحمه الله بتصديقه ليس من الآثار الشرعية، و لا أثر له أيضا إلا وجوب التصديق الذي لا يترتب عليه إلا بعد وجوب تصديق الشيخ رحمه الله، فوجوب تصديق الشيخ متوقف على إحراز إخبار المفيد رحمه الله الموقوف على كونه ذا أثر شرعي، و المفروض أن إخبار المفيد ليس بأثر شرعي و لا ذي أثر شرعي.

ففيه: أنه يكفي في الأثر وجوب التصديق المترتب على إخبار المفيد رحمه الله المتحقق بتصديق الشيخ رحمه الله.

إن قلت: فحينئذ يلزم الدور. بيانه: أن وجوب التصديق متوقف على وجود أثر شرعي فيما أخبره، و هو و إن كان هو وجوب التصديق بعينه إلا أنه لا يترتب إلا بعد إحراز موضوعه و هو إخبار المفيد رحمه الله و إحراز موضوعه يتوقف على وجوب تصديق الشيخ رحمه الله.

فوجوب تصديق الشيخ رحمه الله يتوقف على وجوب تصديق المفيد رحمه الله المتوقف على إحراز موضوعه، المتوقف على تصديق الشيخ رحمه الله، و هو دور محال.

قلت: كما أن الحكم الواقعي مقدّم على الظاهري كذا الاماره القائمه على الحكم الواقعي مقدّمه رتبه على القائمه على الظاهري.

و كما أن موضوع الحكم الواقعي مقدّم على موضوع الحكم الظاهري، كذا

١- كإخبار المفيد رحمه الله في المثال.

٢- كإخبار الشيخ رحمه الله.

ص: ٢٦٦

الاماره القائمه على موضوع الحكم الواقعي مقدّمه على موضوع الحكم الظاهري.

و حينئذ قول العسكري عليه السلام حكم واقعي، و إخبار الصفار بذلك اماره قائمه على هذا الحكم الواقعي فتكون متأخره، و إخبار ابن الوليد مثلاً اماره على هذه الاماره فتكون متأخره عنه، و إخبار الصدوق رحمه الله اماره عليه و اخبار الشيخ رحمه الله اماره عليه، فوجوب تصديق الشيخ رحمه الله متوقف على وجود إخبار المفيد رحمه الله واقعا، و وجود اخبار المفيد رحمه الله واقعا غير موقوف على وجوب تصديق الشيخ رحمه الله، بل إحراز وجوده موقوف عليه فارتفع الدور.

و ربما أورد أيضا على الاستدلال بآيه النبأ بعدم المفهوم لها من جهة خروج موردها و هو إخبار الوليد عن ارتداد جمع من المسلمين. و أجاب الشيخ رحمه الله المحقق الأنصاري أعلى الله مقامه بما حاصله: أنّ المورد إما أن يكون خصوص إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق، و إما أن يكون الإخبار بمطلق الارتداد.

فعلى الأول: يكون المورد داخلا في المنطوق لا- المفهوم، و ما هو خارج عنه لا يكون موردا، أما المورد فغير خارج، و الخارج غير المورد.

و على الثاني: لا يلزم الخروج غايه الأمر يقيد حجه قول المخبر بضميمه إخبار العدل الآخر، فلا يكون من موارد خروج المورد.

و يرد على الاول أنه ليس هناك لفظ عام كي يكون مقيدا، بل المناط في حجيته هو خصوصيه في اللفظ - أعنى التكلم الذي هو فعل من أفعال المتكلم - فالمفهوم مرتبط بالمفهوم و ليس له لفظ مستقل قابل للتقييد، فتأمل.

و يرد على الثاني بأن مقتضى المفهوم صدق النبأ على اليئنه، و كون حجيتها مركبه من حجيتين.

أقول: ليس كذلك، فإنّ ما هو الحجه في اليئنه هو مجموع الخبرين، و هو ليس مصداقا للنبا، بل المصداق هو كل واحد واحد منهما، فما هو مصداق فيها ليس

ص: ٢٤٧

بحجه، و ما هو حجه ليس مصداقا للنبا، فافهم.

(الآية الثانية) التي استدلت بها على حجية الخبر الواحد آية النفر و هي في أواخر سورة التوبة و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون [٢٩٧].

[المراد من الآية]

(الآية الثانية) التي استدلت بها على حجية الخبر الواحد آية النفر و هي في أواخر سورة التوبة و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون. (١)

[المراد من الآية]

و الظاهر أن المراد من قوله: «ما كان» هو النفي لا- النهى بقريته كون المنفى هو المعنى المصدرى- أعنى النفر- نعم، فيما اذا كان المنفى هو اسم الذات تكون كلمه «ما» للنهى.

مثل قوله تعالى قبل هذه الآية بآيه: ما كان لأهل المدينة و من حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله و لا يزغبوا بأنفسهم عن أنفسهم الآية (٢).

و قوله تعالى: و ما كان للمؤمنين و لا للمؤمنات إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم (٣).

و الظاهر أن المراد من النفر هو النفر الى التفقه لا- الجهاد، و مجرد وقوع الآية في سورة ذكر في أكثر آياتها التحريض على الجهاد لا يوجب صرفها عن ظاهرها، فإن ادعاء اتحاد السياق فيها بل في مطلق القرآن المجيد ممنوع، فإن فيها، آيات غير مرتبطة بالجهاد مثل قوله تعالى: و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه (٤).

و قوله عز و جل: أن الله له ملك السماوات الآية (٥).

و قوله عز من قائل: يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و كونوا مع الصادقين (٦).

و قوله تعالى: إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله (٧).

١- التوبة: ١٢٢.

٢- التوبة: ١٢٠.

٣- الاحزاب: ٣٦.

٤- التوبة: ١١٤.

٥- التوبة: ١١٦.

٦- التوبة: ١١٩.

٧- التوبة: ١٨.

و غيرها من الآيات الواقعة في هذه السوره المباركه.

و اللام في «لِيُنْفِرُوا» لتأكيد النفي.

و الفرقة قد فسّرت بالقبيله، و وجه تسميتها بالفرقه لعله باعتبار كونهم يعيشون مفردا عن القبيله الاخرى، و كان لهم استقلال في معيشتهم بالنسبه الى الفرقة الاخرى.

و المراد بالطائفة البعض، و من التفقه تعلّم أحكام الدين، و من الإنذار ابلاغها، و من الحذر العمل بمقتضى الإبلاغ.

و لا يعتبر في تحقق الانذار الخوف كما يترأى من كلام الشيخ الأنصارى قدّس سرّه. و النكته في التعبير عن الإبلاغ بالإنذار لعلها هو تضمّن ما بلغه على ترتّب العقوبه على مخالفته، و كذا العمل على مقتضى الإبلاغ سمى حذرا لكشفه عن حصول الخوف للعامل، و هذا من فصاحه الكلام.

و الظاهر أنّ نفي الوجوب على كل واحد لوجود المانع، و هو اختلال النظام، لا لعدم المقتضى كما لا يخفى، فالمعنى - و الله العالم - أنّ مصلحه نشر الأحكام الدينيه و تعلّمها و تعليمهما تقتضى نفر الجميع، لكن لزوم الاختلال مانع عن تأثير هذا المقتضى.

و حيث كان عدم وجوب نفر الجميع لمانع فلم لا ينفر البعض ليتوصل به الى فائدتين عظيمتين:

(إحداهما) صيروره النافرين فقهاء بتكلف و مشقّه كي يرتبوا على فقاھتهم آثارها من تهذيب الأخلاق و تنظيم الامور الدينويه و الاخرويه. (ثانيتهما) إبلاغ النافرين للمتخلفين ما تفقّھوا لأجل رجاء عمل المتخلفين بما أنذروا فيفوزوا.

و التعبير ب «لعلّ» لما هو كالجبلى للانسان من عدم اتعاظه تاره و قبول النصيحه اخرى، و حيث لم يكن الثانى مقطوعا كي يقول «فهم يحذرون» فإنذار النافرين المتفقهين نظير إنذار الأنبياء عليهم السلام، فهو يفيد تاره و لا يفيد اخرى.

ص: ٢٦٩

فلا- حاجه الى تجشّم دعوى أنّ لفظه «لعلّ» منسلخه عن المعنى الحقيقي و اريد منها المعنى المجازى، أو أنّ مدخول «لعلّ» محبوب قطعاً فيدل على محبوبيه الحذر و غير ذلك من المحامل، كما لا يخفى.

نعم، هنا أمران آخرا لا بد من بيانهما:

الأول: هل الآيه الشريفه دالّه على لزوم العمل بقول المنذرين و إخبارهم مطلقاً و لو لم يفد علماً أم لا؟

وجهان: من عدم تقييد متعلّق الوجوب الكفائي و هو «طائفة» بكونهم عدداً يفيد قولهم العلم عاده. و من أنّ الغرض الأصلي من الترغيب الى النفر هو نشر الأحكام الدينيه بين الناس و انتشارها و صيرورتهم عالمين كما يتّبه عليه «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» فالغرض هو التفقه في الدين و إبلاغ المتفقّه و حذر المنذرين- بالفتح- ما بلغه، فلا إطلاق في الآيه حينئذ.

لكن الأول أوجه، فإنّ تعليق وجوب الحذر على المنذرين- بالفتح- على حصول العلم بالأحكام بإخبارهم موجب لأحد محذورين- على سبيل منع الخلو-: إمّا نقض الغرض و إما حمل الآيه على خلاف ما هو المتعارف، لأنهم اذا أنذروا لم يحصل لهم العلم، فإما يجب عليهم النفر كي يحصل لهم العلم بصدقه و المفروض لزوم الاختلال المانع عن وجوب النفر على جميعهم، و إما أن يجب من الأول نفر جماعه يوجب قولهم العلم للباقيين و هو خلاف إطلاق متعلّق الوجوب الكفائي، فإنّ «طائفة» تطلق على الجماعه و على الواحد. نعم، لا إشكال في لزوم حصول الاطمئنان بقولهم و هو كاف.

الثاني: هل يشمل قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ... الخ» الناقلين للحديث بعنوان التحديث لا بعنوان التفقه أم لا؟ فنقول:

إنّ تحمّل الحديث على أنحاء:

(الأول) تحمّل الألفاظ فقط من دون اعتقاد بحجيه قول المتكلم، بل يعتقد

ص: ٢٧٠

كأحد من المجتهدين، كما لو تحمّل غير امامي حديثاً من الامام عليه السلام.

(الثاني) تحمّل الألفاظ مع اعتقاد امامته و حجيه قوله، و لكنه لا يفهم معنى اللفظ كما لو سَمِعَ الأعجمي من الامام عليه السلام حديثاً بلفظ عربي فتحمله بعين ألفاظه من دون أن يعرف معناه.

(الثالث) تحمّله للمعنى دون اللفظ مع اعتقاده إمامته و معرفته للمعنى.

(الرابع) تحمّله لهما معاً.

لا شبهه في عدم صدق التفقه على الأولين، و على تقدير الصدق فلا يصدق أنه متفقه في الدين، فإنّ المفروض عدم اعتقاد الأول أنّ ما تحمّله هو من الدين، و الثاني لم يفهمه، و المفروض أنّ معنى التفقه هو التفهم.

و الأخيران و إن كان يصدق عليهما التفقه لكن من حيث تحمّلهما المعنى دون اللفظ فإنّ خبرهما حجة لمن يعتقد أنّ فهمهما حجة بالنسبة إليه كالمقلدين بالنسبة الى المجتهدين.

فالمحدّث بما هو محدّث ليس بمتفقه، فدلاله الآية الشريفه على حجّيته قول المجتهدين بالنسبة الى المقلّدين أظهر.

و أما التمسك لعدم حجّيه قول المحدّث من حيث هو بقوله تعالى: «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» بأنّ الإنذار هو التخويف، و المحدّث نظره في التحديث هو مجرد نقل الحديث لا الإنذار، بل هو شغل الواعظ بالنسبة الى المتّعظ و المرشد بالنسبة الى المسترشد، فليس بجيد، لأنّ المراد بالإنذار هو إبلاغ الأحكام، كما أنّ المراد من الحذر هو العمل بتلك الأحكام.

و التعبير بالإنذار باعتبار اشتغال الأحكام على الوعيد بمخالفتها و بالحذر باعتبار دلالة عليه كما أشرنا إليه، فالمحدّث اذا أخبر بحكم يصدق عليه أنه منذر بهذا المعنى فعدم شمول الآية للمحدّث لا لعدم صدق المنذر بل لعدم صدق المتفقه.

ص: ٢٧١

أقول: لا يخفى عليك أنّ القسمين الأولين من الأقسام الأربعة كما لا يصدق عليهما المتفقّه كذلك لا يصدق عليهما المنذر بمعنى المبلّغ أيضا، فإنّ من لم يعتقد حجية كلام الامام عليه السلام فلا يعتقد أنه حكم فلا يصدق أنه بلّغ الحكم. وكذا من لم يعرف المعنى من اللفظ اذا نقل ما سمعه لا يصدق أنه بلّغ الحكم، فلا إشكال في التمسك المذكور.

و كيف كان، فالآية لا تشمل الخبر بما هو خبر كما لا يخفى. نعم، لا إشكال في دلالتها على وجوب العمل بقول الفقيه المجتهد.

لا يقال: إنّ الآية مطلقة فلا يشترط فيها الاجتهاد.

فإنه يقال: لا- نسلم صدق المتفقّه على من علم حديثا واحدا و إن كان قد عرف معناه، و الاجتهاد و إن لم يكن في الصدر الأول معروفا بهذا المعنى الفعلي، لكن كان في ذلك الزمان أيضا فقهاء.

نعم، الاجتهاد إذ ذاك كان أسهل فيه منه في أمثال هذه الأزمنة باعتبار عدم الحاجة الى معرفه الرجال، و معرفه الأقوال خصوصا أقوال العامة، و معرفه أكثر المسائل الاصولية، كيف و قد كان في زمن الائمة عليهم السلام فقهاء أجله مثل زراره و محمد بن مسلم و بريد و أبي بصير و ابان بن تغلب و غيرهم. و كان بعضهم عليهم السلام يأذن بل يوجب على أمثالهم أن يجلس مجلس القضاء أو الإفتاء.

و كيف كان، فالقدر المتيقّن منها وجوب العمل على طبق قول الفقيه.

و لا يخفى أنّ الوجوب يستفاد من جعل نفس الحذر غايه لوجوب الإنذار المستفاد من «لولا» التحضيضيه أو التوبيخيه، لا من جعل وجوب الحذر غايه له، و لا من انسلاخ معنى «لعلّ» عن معناها الأصلي كما قيل.

فإنه يرد على الأول- جعل وجوب الحذر غايه له- أنه إن كان المراد من الوجوب الوجوب الظاهري ففيه عدم انحصار فائده وجوب الإنذار في ذلك، بل نفس تحقق الحذر يكفي في كونه فائده لذلك.

ص: ٢٧٢

و إن كان المراد من وجوب الحذر- الذى جعل غايه لوجوب الإنذار بحسب الفرض- الوجوب الواقعى بمعنى وجوب التحذر عن الأحكام الواقعيه ففيه أنه لا يعقل جعل وجوب الأحكام الواقعيه الثابته للموضوعات غايه لوجوب الإنذار المقدمى الناشئ من قبل تلك الأحكام، فإن وجوب الإنذار تبعى و وجوب الأحكام الواقعيه ذاتى.

و أما توهم أنه لو لم يجب الحذر لزم لغويه وجوب الإنذار نظير حرمه كتمان النساء لما فى أرحامهنّ المستلزمه لوجوب القبول و إلّا لزم اللغويه فمدفوع بأنه يكفى فى عدم لزوم اللغويه تحقق الحذر، و القياس مع الفارق، فإنّ الفائده فى آيه حرمه الكتمان لم تذكر، بخلاف المقام فإنها قد ذكرت بقوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

و يرد على الثانى- انسلاخ معنى (لعل)- أنه لا ضروره هناك موجب لانسلاخ «لعل» عن معناها الحقيقى، و قد مرّ بيان نكته التعبير عن هذه الفائده المطلوبه الأكيد به بقوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ ... الخ» فراجع.

آيات أخر

و قد استدلل أيضا بآيات أخر على حجيّه خبر الواحد مثل آيه كتمان ما أنزل الله من البيّنات و الهدى(١)، و آيه السؤل عن أهل الذكر(٢) الملازم لوجوب القبول الدالّ عليه فى غير مورده بعدم الفصل، و آيه الإذن(٣) بضميمه ما ورد من نهى الامام عليه السلام لابنه إسماعيل من إعطاء المال لمن قال الناس فى حقه إنه يشرب الخمر و فيها «فاذا شهد عندك المؤمنون فصّدقهم»(٤) و لا دلالة فى شىء منها على

١- إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ \E البقره: ١٥٩.

٢- فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ \E النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٣- أَوْ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلٌّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ \E التوبه: ٦١.

٤- الوسائل: ج ١٣ ص ٢٣٠ باب ٦ من أبواب أحكام الوديعه ح ١.

ص: ٢٧٣

المدعى.

فإنّ الاولى لا تدلّ إلّا على وجوب اظهار ما أنزل الله تعالى من البيّنات، لا على وجوب قبول كل ما ادعى أنه من الكتاب.

و الثانية لا تدلّ إلّا على وجوب سؤال أهل الذكر، الغير الصادق على المحدث بما هو.

و الثالثه لو لم تدلّ على عدم الحجية لا تدلّ عليها، فإنها دالّة على أنّ من الصفات الحميده للنبي صلّى الله عليه وآله عدم إظهار إنكار إخبار المخبرين بحيث يعلم أنه لم يقبله، بل كان صلّى الله عليه وآله بمقتضى كونه رحمه للمؤمنين كما يدلّ عليه قوله تعالى: قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ الْآيَةَ (١).

يتراءى منه عليه السلام أنه قد قبل كلامه و لكن لم يرتب الأثر، فتأمل.

(الثاني) من الأدلة الدالة على حجية أخبار الآحاد المتواتره على اختلافها بحيث يقطع بصدور بعضها عن الامام عليه السلام، و هي على طوائف سبعة:

ذكر أربعة طوائف منها في رساله الشيخ الأنصاري، و أضفنا إليها ثلاث طوائف، و لنشر الى فذلكتها، و قد أفردنا الأخبار مفصّله في موضع آخر.

(الاولى) الأخبار الدالّة على الرجوع الى المرجّحات عند التعارض (٢).

و فيه: أنه إن كان المراد بالاستدلال بهذه الطائفة أنّ حثيه التعارض بما هي تدلّ على حجية الخبر الغير المعلوم الصدور فممنوع لإمكان التعارض في المقطوع أيضا دلالة أو صدورا، و إن كان التمسك من جهة إطلاق قوله عليه السلام: «إذا جاءكم خبران متعارضان ... الخ» (٣) حيث يشمل المقطوع الصدور و غير المقطوع فممنوع أيضا لكونه واردا في مقام بيان المرجّحات، فيمكن الإرجاع إليها في

١- التوبة: ٦١.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥-٨٩ باب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١ و ١١ و ٢١ و ٢٩ و ٣١ و ٣٤ و ٣٩ و ٤٠ و ٤٥ و ٤٨.

٣- عوالي اللآلي: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩.

ص: ٢٧٤

المقطوع أيضا.

نعم، قول الراوى فى بعض تلك الأخبار «يجىء عنكم خيران و كلاهما ثقة» (١) مشعر بأن حثيه الوثوق دخيله فى صدره لكن الأخبار المعبره بهذا التعبير قليلة جدا.

(الثانية) الأخبار الدالة على ارجاع الائمة عليهم السلام اصحابهم على آحاد الرواه و اشخاصهم (٢) و هي كثيرة.

(الثالثة) الأخبار الدالة نحو العموم على الرجوع الى الرواه الموصوفين بصفات مخصوصه (٣).

(الرابعة) الأخبار الدالة على التحريض على حفظ الحديث و بيان الثواب عليه (٤) و هي و إن كانت لا تدل على حجيه الخبر الواحد بآحادها، لكن مجموعها من حيث المجموع دال عليها.

وفيه - بعد تسليم عدم الدلالة بالنسبه الى كل واحد - لا معنى لادعاء الدلالة بالنسبه الى مجموعها، لأن ما هو مصداق للخبر - أعنى كل واحد - لا يدل على المدعى بالفرض، و ما يدل عليه لا يكون مصداقا.

و يرد على الثانية و الثالثة أيضا أنها لا تدل على أزيد من حجيه الفتوى، و لا دلاله فيها بوجه على حجيه الخبر بما هو خبر، كما يرشد إليه قوله عليه السلام: «لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا» (٥).

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٨٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضى ح ٤٠.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٧-٨٦ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤ و ٥ و ٨ و ٩ و ١٤ و الى ٢٧ و ٣٣ و ٣٦.

٣- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥-٨٨ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧ و ٣٧ و ٣٨ و ٤٠ و ٤٢ و ٤٥.

٤- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٥٢-٧٣ باب ٨ من أبواب صفات القاضى ح ١ و ٦ و ١٩ و ٢١ و ٣٦ و ٣٨ و ٤٣ و ٤٥ و ٤٨ و ٥٢ و ٥٤ و

٥٧-٧٣ و ٨٤.

٥- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٩ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٤٢.

و قول الراوى: «أ فيونس بن عبد الرحمن ثقه آآخذ منه معالم دينى؟» (١) و أمثال ذلك.

(الخامسه) الأخبار الداله على إنكار الأئمه عليهم السّلام على العامه العمل بالقياس و الآخذ بالرأى (٢) و عدم إنكارهم العمل بخبر الواحد، بل تقريرهم عليهم السّلام لهم فى ادعاء العمل بالسّنه بضميمه أن السّنه التى كانوا يعملون بها العامه ما كانت متواتره غالبا، بل يمكن دعوى عدم وجود خبر متواتر أصلا فى كتبهم.

و هذه الطوائف كغيرها.

(السادسه) الأخبار الداله على احتجاجات أصحاب الأئمه عليهم السّلام لبعضهم لبعض، إآما مع اطلاع الامام عليه السّلام و سكوته عليه السّلام، و إآما مع عدم اطلاعه عليه السّلام بحيث يكشف أنه كان مفروغا عنه عندهم، و هى كثيره أيضا (٣).

(السابعه) الأخبار الداله على أن المعصومين عليهم السّلام يرسلون الحكّام و الولاه الى الأكناف و يوصلون فتاواهم بواسطتهم الى الناس، و هى كثيره أيضا (٤).

فيحصل من مجموع هذه الطوائف السبع العلم بصدور بعضها، فيحصل لنا القطع بصدور روايه تدلّ على حجيه خبر الواحد فى الجملة.

١- الوسائل: ج ١٨ ص ١٠٧ باب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣ و ٣٤ و ٣٥.

٢- راجع الوسائل: ج ١٨ ص ٢٠ باب ٦ من أبواب صفات القاضى.

٣- و الأخبار فى ذلك كثيره، لكن نشير الى مواضع منها: أ- الكافى: باب الفقاع من كتاب الأشربه ج ٦ ص ٤٢٣ ح ٧. ب- الوسائل:

ج ٢ ص ١٠٥٥ باب ٣٨ من أبواب النجاسات ح ٢. ج- الوسائل: ج ١٥ ص ٣٠٨ باب ٢٦ من أبواب مقدمات الطلاق ح ٥. د- راجع

الوسائل: ج ٣ ص ١٠٢-١١٣ باب ٨ و ٩ من أبواب مواقيت الصلاه. ه- راجع الوسائل: ج ١٣ ص ٩٥ باب ١١ من أبواب الدين ح ٥.

و- الوسائل: ج ١٤ ص ٤٤٧ باب ٤ من أبواب المتعه ح ٨.

٤- يكفى فى ذلك إرسال أمير المؤمنين عليه السّلام فى زمن خلافته الحكّام الى بلاد الاسلام كما يعرف بالمراجعه الى نهج البلاغه.

ص: ٢٧٦

و القدر المتيقّن منها حجيه الخبر الصحيح المعدّل بعدلين، فنتفحص و نجد مثل هذا الخبر يدلّ على حجيه خبر أوسع من نفسه كخبر الثقة مثلا، فتصير النتيجة حجيه خبر الثقة.

ثم إن كان كافيا لمعظم الفقه و إلّا فيمكن أن نجد خبر ثقه يدلّ على حجيه خبر أوسع منه، و هكذا حتى يكتفى الخبر بمعظم الفقه. و يمكن أن يقرّر بوجه آخر لحجيه الخبر، و هو أنه بعد العلم بصدور خبر يدلّ على الحجيه يصير قولنا: «الخبر حجه» معقدا لاتفاق هذه الأخبار، فالقدر المتيقّن دلالة هذه الأخبار على حجيه الخبر من دون تقييد.

و أما اشتراط كون مخبره عادلا إماميا معدّلا بعدلين فمشكوك، فأخذ بإطلاقه إلّا ما خرج بالدليل على عدم حجيته، فتأمل.

(الثالث) من الأدلة المدّعاء دلالتها على المدّعى، الإجماع، و قد قرّره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بوجهه:

الأول: تتبع أقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخ الطوسى و الشيخ المفيد رضوان الله عليهما.

الثانى: تتبع الإجماعات المنقولة المفيدة للقطع التى نقلها الشيخ الطوسى و ابن طاوس و العلّامة و المجلسى رضوان الله عليهم، و ذكر الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى رساله قرائن عديده تبلغ سبعة أو ثمانية، و ادّعى أنها تفيد القطع بحجيه خبر الواحد فراجع.

الثالث: إجماع الصحابه.

الرابع: إجماع المسلمين بما هم مسلمون.

الخامس: إجماع العقلاء بما هم عقلاء.

السادس: دعوى الإجماع حتى من السيد المرتضى - المنكر لحجيته - على حجيته، و هى على وجهين:

ص: ٢٧٧

الأول: كون الأخبار التي مودعه في الكتب المعتبره حجه.

الثاني: كون الأخبار المزبوره حجه في أمثال زماننا هذا لكون باب العلم منسدا.

و يرد (على الأول) بأنّ حجيه الإجماع في المسائل العقلية و ما هو نظيرها كما في المسائل الاصوليه غير معلومه، بل معلومه العدم لما نشاهد من كثره وقوع الخلاف فيها كما في مسأله امتناع الخلاء الذي اعتقد القدماء من أهل المعقول و قد أثبتوا بعد ذلك وقوعه فضلا عن إمكانه، و كمسأله كون الصوت غير قارّ الذات و قد أثبتوا خلافه، و غير ذلك.

(و على الثاني) أنّ مجرد تتبع الأقوال الى زمن الشيخين لا يكشف عن قول الحجه عليه السلام أو رضائه عليه السلام، كيف و قد ادّعى الشيخ أبو جعفر الطوسي عليه الرحمه حجيته مع أنه لم يكن في زمانه هذا الإجماع المصطلح و لم يقولوا في ذلك الزمان بحجيته من باب الكشف؟ و تأثير إجماع من بعده في حجيته عنده غير معقول.

(و على الثالث و الرابع و الخامس) إنّ ادّعاء إجماع صحابه النبيّ أو الأئمه عليهم السّلام أو المسلمين مع ادّعاء سيره العقلاء بما هم عقلاء ممّا لا يجتمعان بحيث يكونان دليلين مستقلّين، فإنّ كون شيء سيره للمسلمين بما هم مسلمون معناه أنه ممّا جاء به رئيس المسلمين بما أنه رئيسهم أو نبّي، و كونه سيره العقلاء بما هم عقلاء معناه عدم كون هذا الشيء ممّا اختصّ به المسلمون بما هم مسلمون فلا يجتمعان.

(و على خصوص الرابع) أنّ الإجماعات المنقوله لا يكون غير نقل عمل الأصحاب و لا يكون إجماعا قوليا ليكشف منه قول المعصوم أو رضاه عليه السلام، و حينئذ يمكن أن يكون وجه عملهم هو بناء العقلاء بما هم عقلاء.

(و على السادس) أنّ دعوى الإجماع حتى من السيد المرتضى عليه الرحمه و أتباعه استنادا الى الانسداد غير وجيهه، فإنّ الانسداد الذي صار معروفا قريبا

ص: ٢٧٨

من مائتي سنة أو أكثر (١) لا- وجه له، فإن ادعاء انفتاح باب العلم، سواء كان في زمن السيد فقط أو من قبله ممن هم في زمن الغيبة الصغرى أو الكبرى أو كان في زمن الأئمة عليهم السلام أو كان في زمن النبي صلى الله عليه وآله لا مستند له، فإنه ما كان أخذ جميع المؤمنين والمسلمين جميع الأحكام من المعصومين عليهم السلام بطريق العلم ممكنا قط.

بل يمكن أن يدعى أن طريق إحراز الأحكام الواقعية في أمثال زماننا من الأزمنة المتأخره عن زمان الشيخ أبي جعفر الطوسي عليه الرحمه بطرق علميه أو ما هو بحكم العلم- أسهل وأخف من زمن السيد رحمه الله و من قبله.

فإن الأخبار المرويه عن المعصومين عليهم السلام قد حفظت و دوت و صنت في كتبهم و تصنيفاتهم، بخلاف الزمان الذي كان قبل زمن السيد المرتضى رحمه الله، فإن الأخبار كانت متشتته و لا سيما قبل تأليف الكافي الذي ألفه محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله المتوفى سنة ٣٢٨-٣٢٩هـ- في مده عشرين سنة.

ولذا ترى الحسن بن علي بن أبي عقيل و من كان في عصره من الفقهاء الإماميه كثيرا ما يفتون بالعام أو المطلق مع أن له مخصصا أو مقتيدا في الأخبار، فإن عذرهم ما ذكرنا من عدم تدوين الأخبار في أمثال زمانه مجتمع كما جمعت بحمد الله في عصرنا من بعد زمن الشيخ أبي جعفر الطوسي.

فتحصّل: أن دعوى الانسداد بعد زمن السيد و الانفتاح زمانه أو قبله لا وجه لها، فإن كان منفتحا كان كذلك دائما، و إن كان منسدا كان كذلك من زمن النبي صلى الله عليه وآله، فلا فرق في الانفتاح و عدمه بين الأزمنه.

[التحقيق في حجه الخبر الواحد]

اشاره

فالتحقيق أن يقال: إن جميع الأدله التي أقاموها للحجيه ترجع الى بناء العقلاء، فإن آيه النبأ داله على المنع عن العمل بخبر الفاسق بحيث لو لم تمنع عنه لكان العقلاء عاملين به أيضا.

و كذا آيه نفر في مقام بيان وجوب التعلم لا وجوب العمل بقول المتعلم بعد

١- كان هذا البيان من الاستاذ مدّ ظله في عام ١٣٦٨ هـ- ق.

ص: ٢٧٩

انذاره، فإنه شىء يترتب عليه.

وكذا الروايات على اختلاف تعابيرها ليس فيها خبر واحد صحيح دال على تأسيس حججه الخبر.

وكذا الإجماعات المنقولة إلاً الإجماع الذى ادعاه الشيخ أبو جعفر الطوسى فى عدّه الاصول، فإنه قد يتوهم و يتخيل أنه رحمه الله أخذ فى معقد الإجماع خصوصيه لا يرونها العقلاء بما هم عقلاء فى مقام العمل بالخبر الواحد.

قال فى العدّه: و أما الذى اخترته من المذهب فهو أنّ الخبر الواحد اذا كان واردا من طريق أصحابنا القائلين بالامامه و كان ذلك مرويا عن النبى صلى الله عليه و آله أو عن أحد الأئمه عليهم السلام و كان ممن لا يطعن فى روايته (الى أن قال:): جاز العمل به ...

الخ(١).

فإن أخذ كون الراوى من أصحابنا خصوصيه لا يعتبرها العقلاء بما هم عقلاء كما لا يخفى.

ويمكن أن يقال: إن نظره رحمه الله الى أن الذى يوثق بقوله هو من كان من أصحابنا باعتباره أنّ الرواه العامه - لعدم ضبط خصوصيات ما صدر عن النبى صلى الله عليه و آله من الخاص و المقيد، و الناسخ و تقطيع بعض الروايات - لا يوثق بقولهم كما يظهر من روايه أن الله خلق آدم على صورته فإنهم يزعمون أنّ الضمير فى «صورته» راجع الى الله تعالى، مع أنّ الحقّ أنه راجع الى القائل الذى عير إنسانا بقبح صورته، فمّر النبى صلى الله عليه و آله فلقاه و قال: إنّ الله خلق آدم على صورته ... الخ.

و الحاصل: أنّ طريقه العقلاء العمل بخبر من يوثق، و الشيخ أبو جعفر الطوسى عليه الرحمه قد عتین مصداق الثقة، فلا منافاه بين ما ذكره الشيخ رحمه الله و بين ما ذكرنا، و الحمد لله.

١- عدّه الاصول: فى حججه خبر الواحد ص ٣٣٦ طبع مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم.

ص: ٢٨٠

شروط العمل بخبر الواحد

و للعمل بالخبر عند العقلاء شروط نذكر بعضها:

الأول: أن يكون المخبر مّمن يكون دأبه و ديدنه الصدق.

الثاني: عدم كونه كثير الاشتباه و النسيان بحيث كان يحفظ غالبا ما سمعه.

الثالث: عدم مخالفه المخبر عنه عملا للخبر الذي يحكيه و إن كان حاكيه ثقه.

الإجماع المنقول بخبر الواحد**إشاره**

و يتفرّع على حجية الخبر حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد، و قد جعله مستندا جمع من الفقهاء، و لا- سيّما متأخري المتأخرين كصاحب الرياض و غيره، بل و قبلهم كالعلامة، فإنه استدللّ على نجاسه العصير العنبي بالإجماع الذي ادّعاه الشيخ في الخلاف.

و كيف كان، فقبل الورود في بيان حجّيته و عدمها لا- بدّ من بيان معنى الإجماع المحقق و وجه حجّيته و عدمها، فنقول بعون الله تعالى:

إنّ الإجماع يطلق على معنيين:

(أحدهما) العزم كقوله صلّى الله عليه و آله: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل»^(١) أى لم يعزمه.

(الثاني) الاتفاق، و هذا يطلق على وجهين:

أحدهما: ما هو عند العامه الذين هم أسسوا بنيانه و فرّعوا عليه كثيرا من المسائل الفقهيّه، و هو اتفاق أهل الحلّ و العقد من الامّه في عصر واحد على أمر من الامور الشرعيّه.

١- عوالي اللآلى: ج ٣ ص ١٣٢ طبع مطبعه سيد الشهداء- قم.

ص: ٢٨١

ثانيهما: أعمّ من هذا، و هو اتفاق أهل كل فنّ على أمر متعلّق بذلك الأمر، كاتفاق النحوى مثلا على مسأله نحويه، و الصرفى على الصرفيه، و أمثال ذلك، و لا يختصّ بكون المتفقين من أهل عصر واحد بل المراد من قولهم مثلا: اتفق النحويون على كذا أنّ كل من كان من أهل هذا الفنّ سواء كان حيا أم ميتا، ذهب اليه.

و بهذا المعنى يطلق أكثر الاتفاقات المدّعه فى كلمات فقهاءنا كقول العلّامة مثلا اتفق علماءنا او فقهاءنا على كذا، و كذا قول الشيخ رحمه الله مثلا فى الخلاف: لا خلاف بين المسلمين فى كذا، و غيرهما.

[أدله العامه لإثبات حجيئه الإجماع]

اشاره

و كيف كان، فقد استدللّ العامه على حجّيته بامور:

[الأول] حديث «لا تجتمع امتى على الضلالة»

اشاره

الحديث المعروف عندهم الذى هو العمده فى أدلتهم- و إن كان قد أيدهم بعض منهم بعد نقل الحديث منه- و الاستدلال به بآيات سنشير إليها إن شاء الله تعالى: «لا تجتمع امتى على الضلالة» أو «على ضلاله» أو «على الخطأ»^(١) على اختلاف النقل أو «و ما كان الله ليجمع امتى على الضلالة»^(٢).

و قالوا: إنّ لفظ «الامه» و إن كانت عامه إلّا أنه معلوم من القرائن الخارجيه أنّ المراد من كان لرأيه دخل فى الاستنباط، و هو من كان من أهل الحلّ و العقد.

و أما وجه التخصيص بالعصر الواحد فهو أنه و إن كان يتصور عقلا أن يكون المراد من الامه جميعها من أول الاسلام الى انقضاء زمن التكليف إلّا أنه حينئذ كلام لا فائده فيه، فيصير قبيحا، فيستحيل صدوره من الحكيم لذلك، فليس ذلك بمراد قطعاً.

فإما أن يكون المراد اتفاقهم فى جميع الأعصار الى عصر المدّعى أو العصر

١- راجع عده الاصول لشيخ الطائفة أبى جعفر الطوسى: ج ٢ ص ٧٤ طبع النجف الأشرف.

٢- راجع عده الاصول لشيخ الطائفة أبى جعفر الطوسى: ج ٢ ص ٧٤ طبع النجف الأشرف.

ص: ٢٨٢

الواحد، و حمله على الأول يوجب إدخال ما ليس له دخل في تحقق المجمع عليه، لأن السابقين قد ماتوا، فلا رأى لهم كى يتفقوا أو يختلفوا، فتعين الثانى.

و توضيح هذا الكلام على تقدير صدوره من النبى صلى الله عليه و آله على وجه يعرف منشأ الوجهين، هو أن يقال: إن قوله صلى الله عليه و آله مثلاً: «لا تجتمع ائمتى ... الخ» هل يكون المراد من الاجتماع هو الاجتماع فى الوجود و لو كان فى أزمنة مختلفه أو يكون المراد هو الاجتماع فى الزمان؟ وجهان:

من ظهور لفظه «ائمتى» فى العموم الشامل لجميع الأزمان. و من ظهور لفظه «الاجتماع» الذى هو فى مقابل الاختلاف فى الاجتماع الفعلى لا الوجودى، و لا يبعد كون الثانى أظهر.

و قد أورد الامامية عليهم بوجه:

الأول: عدم معلوميه صدوره عن النبى صلى الله عليه و آله، و عدم كون رواه هذا الحديث محرزى الوثاقه حتى يصير حجه شرعيه، و قد يرد هذا بعدم اختصاص نقله بالعامه، بل استدلل به فى بعض الأخبار الوارده عن الأئمه عليهم السلام.

ففى الاحتجاج: و مآء أجاب أبو الحسن على بن محمّد العسكري عليهما السلام فى رسالته الى الأهواز حين سأله عن الجبر و التفويض أن قال:

اجتمعت الامه قاطبه لا اختلاف بينهم فى ذلك أن القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم فى حاله الاجتماع عليه مصيبون و على تصديق ما أنزل الله مهتدون، لقول النبى صلى الله عليه و آله: «لا تجتمع ائمتى على ضلاله»، فأخبر عليه السلام أن ما اجتمعت عليه الامه و لم يخالف بعضها بعضا هو الحق، فهذا معنى الحديث، لا ما تأوله المعاندون من إبطال حكم الكتاب و اتباع حكم الأحاديث المزوره و الأحاديث المزخرفه و اتباع الأهواء المريبه المهلكه التى تخالف نص الكتاب و تحقيق الآيات الواضحات التبرات، و نحن نسأل الله أن يوفقنا للصواب و يهدينا

ص: ٢٨٣

الى الرشاد ... الحديث (١).

و كتاب الاحتجاج لأحمد بن أبي طالب الطبرسى (٢) غير الطبرسى المعروف صاحب «مجمع البيان» (٣) و كان من علماء الاماميه قد جمع فيه احتجاجات الأئمة عليهم السلام على المخالفين و أغلب رواياته و إن كانت مرسله إلا أنه قال فى أوله:

و لا نأتى فى أكثر ما نورده من الأخبار باسناد، إما لوجود الإجماع عليه أو موافقته لما دلّت عليه العقول أو الاشتهار فى السير و الكتب بين المخالف و المؤلف إلا ما أوردته عن أبي محمد الحسن بن عليّ العسكري عليهما السلام فإنه ليس فى الاشتهار على حدّ ما سواه ... الخ.

دلّ الخبر المذكور على كون الخبر المشهور صادرا عن النبيّ صلّى الله عليه و آله.

و فيه: أنه يمكن أن يكون عليه السلام قد أجاب فى مقام المعارضه بذلك، و إنما فليس لإثبات حقيقه القرآن بالتمسك بإجماع المسلمين الذى هو حجه بدليل قول النبيّ صلّى الله عليه و آله: «لا تجتمع ... الخ»، لأنّ ثبوت حقيقه القرآن فى عرض ثبوت حقيقه نبوّه النبيّ صلّى الله عليه و آله و ليست أظهر كى يتمسك بها عليها، كما لا يخفى.

و يشهد لما ذكرنا أنّ الامام عليه السلام كتب هذا الجواب لأهل الأهواز الذين كانوا شيعة له عليه السلام، و كانوا معتقدين للقرآن من غير حاجه الى إثباته بإجماع الامه، فيعلم من هذا أنّ مراده عليه السلام تعليم الشيعة للمناظره مع المخالفين بالطرق التى يعتقدونها، فتأمل.

الثانى - ممّا أوردته الإماميه على المخالفين فى استدلالهم بالحديث النبويّ:-

عدم دلالاته على حجيه الإجماع بما هو إجماع، لم لا يكون باعتبار اشتماله على

١- الاحتجاج: ص ٤٥٠ مطبعه سعيد مشهد المقدسه.

٢- و لم تحدّد لنا المصادر سنه ولادته كما لم تحدّد لنا سنه وفاته (الاحتجاج: ج ١ المقدمه بقلم السيد محمد الخراسان).

٣- المتوفى عام ٥٤٨هـ - بسبزووار و حمل نعشه الى المشهد الرضوى سلام الله على مشرفه.

ص: ٢٨٤

قول إمام معصوم عليه السلام؟ فنحن مشتركون معهم في القول بالحجيه مفترقون عنهم من حيث ملاك الحجيه.

الثالث: عدم دلالة على ما ادعوه من حجيه إجماع أهل العصر الواحد من أهل الحلّ والعقد، فالدليل أخصّ من المدعى.

ثم اعترضوا على قولهم بعدم الحجيه بأنه لم تقولون أنّ الإجماع حجه؟ بل لازم ما ذكر- لو تم- كون قول الامام عليه السلام حجه فضمّ غيره إليه كضمّ الحجر بجنب الانسان لا- دخل له في الحجيه و أجابوا بأننا لم نكن مبتدئين في هذه المسأله، بل كنا تابعين في الورود في أصل هذه المسأله، بل في مطلق المسائل الاصوليه، فحيث إنهم عنونوا هذه و قالوا بأنّ الإجماع بما هو حجه أوردنا عليهم بأنه حجه، لكن بالاعتبار الذي ذكرناه.

و لعلّ السرّ في ذلك هو أنّ قدماءنا من الفقهاء في مقام تدوينهم للفقّه كانوا على طائفتين:

(إحداهما) في مقام المنازعه و المشاجره مع مخالفيهم من العامه و في هذا المقام لا يمكنهم أن يستدلوا على المسأله الفقهيّه في صوره مخالفتهم معهم صريحا بقول الامام عليه السلام مع فرض عدم كونه حجه عندهم بمقتضى مذهبهم.

و لذا ترى السيدين كثيرا ما في الانتصار و الناصريات و الغنيه في مقام الاستدلال يستدلّان بالاجماع و يقولان: (دليلنا) الإجماع المتقدم او المتكرر اليه الاشاره، و مرادهم هو الاجماع الذي أثبتناه في الاصول و لا يستدلان غالبا بالروايه الصادره عن الائمه عليهم السلام.

(ثانيتهما) في مقام ترجيح قول الامام عليه السلام كالعالمه في المختلف مثلا، و الشيخ في النهايه و في هذا المقام يستدلون بها.

فتحصّل أنّ الاجماع الذي يدعون مرادهم، هو قول المعصوم عليه السلام.

(الثانى) قوله تعالى: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ لَهُمْ ۚ وَسَاءَ مَصِيرًا

(الثانى) (١) قوله تعالى: وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضَلِّهِ لَهُمْ ۚ وَسَاءَ مَصِيرًا (٢)

أوعد الله تعالى النار على أتباع غير سبيل المؤمنين، و الإجماع سيبلهم، فلا يجوز مخالفته.

وفيه: أن ظاهره أن أتباع السبيل الذى يقتضيه الإيمان بما هو إيمان واجب كما يؤيده صدر الآيه، فإن معناه من جعل نفسه شقا آخر و اتبع غير سبيل المؤمنين فعليه كذا و كذا، فالوفاق معه صلى الله عليه و آله عباره عن متابعه سيبلهم كما أن الخلاف معه صلى الله عليه و آله متابعه غير سيبلهم، فيكون اتباع غير سبيل المؤمنين عباره اخرى عن المشاقه مع الرسول صلى الله عليه و آله، فلا تدل على اتباع ما لا يكون من مقتضيات الإيمان، بل هو أمر حادث اتفق عليه المؤمنون.

و على تقدير الدلاله يرد عليه ما ورد على الدليل الأول من الجواب الثانى.

(الثالث) قوله عز و جل: كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْآيَهُ وَ الْخَيْرِيهِ تَقْتَضَى كُونَ مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ حَقًا.

(الثالث) قوله عز و جل: كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْآيَهُ (٣) و الخيريهِ تقضى كُونَ مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ حَقًا.

وفيه: أنه لا ربط لها بالمقام كما لا يخفى.

(الرابع) قوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا.

(الرابع) قوله تعالى: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (٤).

وفيه: أن الظاهر أن المراد من الوسطيه هو الاعتدال، يعنى جعلناكم معتدلا من بين سائر الامم، و لا ربط لها بحجيه ما اتفقت عليه.

و غيرها من الاستدلالات بالآيات، و لكن الاستدلال بها أوهن من بيت العنكبوت لو كانوا يعلمون.

فالحق أن حجيه الإجماع منحصره بما اذا كان مشتملا على قول المعصوم أو

١- عطف على قوله مدّ ظله فى ص ٢٨١: «الأول: الحديث المعروف ... الخ».

٢- النساء: ١١٥.

٣- آل عمران: ١١٠.

٤- البقرة: ١٤٣.

ص: ٢٨٦

رأيه أو رضاه قطعاً، وهو مذهب الإمامية.

[طرق استكشاف رأى المعصوم عند الإمامية]

نعم، اختلفوا فى طريق استكشافه (١) على أقوال:

الأول: قاعده اللطف، وهى التى مستنده الى الشيخ أبى جعفر الطوسى رحمه الله عليه.

قال فى عدّه الاصول- فى جواب السؤال عمّا اذا اختلفت الامّه كيف يستكشف و يعلم دخول الامام عليه السّلام- ما هذا لفظه: و متى فرضنا أن يكون الحقّ فى واحد من الأقوال و لم يكن هناك غير ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم عليه السّلام حينئذ الاستتار و وجب عليه أن يظهر و يبيّن الحقّ فى تلك المسأله أو يعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم الحقّ من تلك الأفعال حتى يؤدّى ذلك الى الامّه و يقترب بقوله علم معجز يدلّ على صدقه، لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف، و قد علمنا ببقاء التكليف و عدم ظهوره، أو ظهور ما يجرى دليل على أن ذلك لم يتفق (الى أن قال:) و ذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى قدس الله روحه أخيراً أنه يجوز أن يكون الحقّ فيما عند الامام و الأقوال الأخر تكون كلها باطله و لا يجب عليه الظهور (الى أن قال:) و هذا عندى غير صحيح، لأنه يؤدى الى أن لا يصحّ الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الامام عليه السّلام فيها إلّا بالاعتبار الذى بيناه، فمتى جوّزنا انفرادة بالقول و لا يجب ظهور، منع ذلك بالإجماع (انتهى).

قوله رحمه الله: «و هذا عندى غير صحيح ... الخ» فيه: إننا لا نجد وجهاً لهذا الكلام، لعدم محذور فى عدم صحه الاحتجاج بالإجماع، نعم، قاعده اللطف ممنوعه.

الثانى: ما ذهب اليه المتأخرون- وهو الحدس- بمعنى أنه يستحيل عادة كون فتوى جميع العلماء خطأ مع نهايه تتبعهم و غايه احتياطهم.

وفيه: أنّ خطأ العلماء فى أمر اتفقوا عليه ليس بمستحيل كما نشاهد فى كثير

١- يعنى بعد استحاله دخوله عليه السّلام بعينه فى جملة المجمعين.

ص: ٢٨٧

من المسائل العقلية التي اتفق قدماءهم عليها فانكشف خطأها.

فالحق أن يقال: إن إجماع الفقهاء على وجهين:

(أحدهما) اتفاقهم في المسائل التفريعية التي يكون للنظر والاجتهاد فيها دخل في إثباتها. و بعبارة أخرى: ما لا يكون دليلها منحصرًا في السمع و يمثل هذا الاتفاق لا يكشف قول الامام عليه السلام.

(ثانيهما) أن يكون طريقها منحصرًا في السمع كمسألة العول مثلا بشرط أن يتصل الى زمن المعصوم عليه السلام و كانت معرفته في جميع الطبقات، فإننا لو وجدنا مسألة العول في كتب علماء زمن الشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله، و كذا من قبله مثل الشيخ المفيد رحمه الله، و كذا من قبله مثل الكليني عليه الرحمه الذي هو في زمن الغيبة الصغرى، و من قبله مثل علي بن إبراهيم رحمه الله و أمثاله مثلا، نكشف أن ذلك كان صادرا عن الامام عليه السلام قطعا.

هذا كله في الإجماع المحقق.

[هل الإجماع المنقول حجه؟]

و أما الإجماع المنقول فظاهر فرائد الشيخ الأنصاري قدس سره بل صريحه و من تأخر عنه عدم الحجية. و محصل إشكاله قدس سره في شمول أدله حجيه خبر الواحد أنها لا تشمل إلا الإخبار عن حس أو عن حدس مستند الى مبادئ حسيه مستلزمه عادة للأمر الحسى.

و حيث إن استكشاف قول المعصوم عليه السلام لا يمكن لنا بالحس و لا للناقلين للإجماع عادة كالشيخين و السيدين، و لا بالحدس المذكور فلا يشمل الأدله له.

و السر في عدم الشمول هو أن الأدله تجعل قول العادل حجه بملاحظه عدم تعديده في الكذب مع ضميمه أصاله عدم الاشتباه في الحس.

و بعبارة أخرى: حجيه قول المخبر يحتاج الى أمرين: (أحدهما) عدم تعديده على الكذب. (ثانيهما) عدم اشتباهه، فاذا فقد أو فقد أحدهما فلا، ففي ما اذا كان المخبر عادلا و كان المخبر به أحد الامرين المذكورين فقد تم أركان الحجية، و في

الفاسق أو العادل الذى يخبر بأمر حدسى يختل الشرطان أو أحدهما.

نعم، يثبت بإخباره نفس الأقوال التى هى محسوسة بالفرض، فان كان ناقله ممن قال باللفظ، يلزم من ذلك حجتيه بالنسبة الى من قال ذلك، وإلّا فعلى التقرير أو الحدس يستكشف رأى الامام عليه السّلام إما من الكاشف أو من نقل المنكشف الذى هو رأى الامام عليه السّلام فى ضمن نقل الكاشف.

و حيث إنّ قاعده اللطف غير تامه فكل من كان من القائلين باللطف كالشيخ أبى جعفر الطوسى رحمه الله و من تبعه، فإجماعه ليس بحجه.

و أما قاعده الحدس فلما كان مقدمات العلم بقول الامام عليه السّلام غير مستنده الى الامور الحسيه المستلزمه لكشف رأيه عليه السّلام فلا يمكن أن يقال: إنّ نقل الإجماع من القائل بالحدس مطلقا حجه بل يختلف باختلاف الناقلين، هذا.

لكن فيه مواقع للنظر:

[مواقع للنظر فى نقل الإجماع من القائل بالحدس]

(الأول) أنّ استكشاف رأى الامام عليه السّلام لا ينحصر أن يكون من الامام الغائب صلوات الله و سلامه عليه كى يكون إحراز قوله عليه السّلام بالحس ممتنعاً عادة، بل كما يمكن ذلك يمكن أيضاً أن يكون قد استكشف رأيه عليه السّلام بالنقل عن الأئمه السابقه على عصره.

فردّ إجماعات الشيخ رحمه الله استناداً الى كونه مدعاه من جهه تسليم قاعده اللطف الغير التامه ليس فى محلّه، بل صرح الشيخ رحمه الله على خلاف ذلك كما سيأتى إن شاء الله تعالى نقل عبارته بعينها.

و الحاصل: أنّ الكلام فى أنّ إحراز قول الامام عليه السّلام هل يكون منحصرًا فى أمرين كما استظهره الشيخ الأنصارى رحمه الله من كلمات العلماء (احدهما) كون الامام عليه السّلام داخلا فى جملة المجمعين بحيث يكون قول الامام عليه السّلام و سائر الفقهاء فى عرض واحد من دون تقدّم لأحدهما على الآخر (ثانيهما) كون قول الامام عليه السّلام منكشفًا بأقوال السائرين بحيث يكون قوله عليه السّلام متقدما فى الخارج

بحسب الواقع و متأخرا في الذهن؟ أم يكون هناك شقّ ثالث أيضا و هو إحراز قوله عليه السّلام بالنقل بحيث كان الاعتماد في حكاية الإجماع على النقل كما صرّح به الشيخ قدّس سرّه في العده؟ فإنه قال في فصل كيفية العلم بالإجماع و من يعتبر قوله ما هذا لفظه:

إذا كان المعتر في باب كونه حجه- قول الامام عليه السّلام- فالطريق الى معرفه قوله شيان: (أحدهما) السماع منه عليه السّلام و المشاهده لقوله عليه السّلام. (و الثاني) النقل عنه بما يوجب العلم، فيعلم بذلك أيضا قوله عليه السّلام (١) (انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علوّ مقامه).

و هذا تصريح منه بأنه يمكن أن ينقل الإجماع و يكون المستند في نقل الإجماع إحراز دخول قوله عليه السّلام فيه بالنقل، و لا تنحصر طريقه العلم بقوله عليه السّلام من قاعده اللطف كما ادّعاها الشيخ الأنصاري قدّس سرّه فتأمل.

و لا دلالة فيما أجاب به عن السيد رحمه الله القائل بعدم اقتضاء اللطف و جوب إظهاره عليه السّلام الحقّ بنفسه أو بنائبه، بأنه لو صحّ ذلك لما يمكن الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلا.

فإنّ كلامه (٢) فيما اذا اريد استفاده قول الامام عليه السّلام بإجماع الطائفة، لا أنّ إحراز قوله عليه السّلام منحصر في اللطف.

و بالجمله، فرق بين انحصار استفاده قوله عليه السّلام في اللطف و بين انحصار استفاده قوله عليه السّلام بإجماع الطائفة فيه، فالذى صرّح به الشيخ الطوسي رحمه الله هو الأول دون الثاني، بل صرّح بخلافه في مواضع من العده، و قد عرفت بعضها فراجع العده.

إن قلت: ظاهر كلمات الشيخ و السيد أبي المكارم ابن زهره كون الكلام

١- عدّه الاصول: فصل في كيفية العلم بالإجماع ص ٧٥.

٢- بيان لقوله مدّ ظله: «و لا دلالة في ... الخ».

منحصرا فى استكشاف رأى الامام الغائب عليه السلام.

قال السيد علم الهدى فى الانتصار: و قد بينا صحه هذه الطريقه فى مواضع من كتبنا و خاصه فى جواب مسائل عبد الله بن النبال رحمه الله (الى أن قال:) و حسنا كل شبهه تعترض عليه و بينا كيف الطريق الى العلم بأن قول الامام المعصوم فى جملة أقوال الاماميه؟ و كيف السبيل الى أن تعرف مذاهبه و نحن لا- نميز شخصه و عينه فى أحوال غيبته؟ و أسقطنا عجب من يقول: من لا- أعرفه كيف أعرف مذهبه (انتهى).

و قال السيد أبو المكارم ابن زهره فى الغنيه- بعد بيان وجه الحجيه و أنه لاشتماله على قول المعصوم عليه السلام- ما لفظه:

إن قيل: كيف يمكنكم القطع على أن قول الامام الغائب فى جملة أقوال الاماميه مع عدم تميزه و معرفته و مع استتاره و غيبته؟

قلنا: قد بينا فيما مضى أن الامام عليه السلام موجود العين فينا و بين أظهرنا نلقاه و يلقانا و إن كنا لا نعرفه بعينه و لا نميزه من غيره، و معنى قولنا أنه غائب، أنه مجهول العين غير متميز الشخص، لا نريد بذلك الغيبه أنه بحيث لا يرى شخصه و لا يسمع كلامه (انتهى).

و أما الشيخ رحمه الله فى العده فكلّماته فى مسأله الإجماع مشحونه بذلك، و أظهر ما يبين ذلك المشاجر الواقعه بينه و بين السيد رحمه الله بالنسبه الى قاعده اللطف، و مع ذلك كيف تقولون بعدم انحصار النزاع فى استكشاف رأى الامام الغائب عليه السلام؟

قلت: (١) قد ذكرنا الجواب عن ذلك من أن نزاعهم فى قاعده اللطف بعد فرض عدم إمكان الكشف إلّا من الإجماع، و إلّا فقد سمعت تصريح الشيخ بعدم الانحصار.

فالحاصل: أن نقل الإجماع ليس منحصرا بصوره استكشاف رأى الامام

١- جواب لقوله مدّ ظلّه: «إن قلت ظاهر كلمات ... الخ».

ص: ٢٩١

الغائب عليه السّلام. نعم لا ينحصر أيضا فى مورد ورود الروايه عنهم عليهم السّلام، و لذا ترى فى مسائل الخلاف قد ادّعى الإجماع على جواز نيه الفردى، و كذا العدول من الفردى الى الجماعه، و كذا جواز استخلاف إمام الجماعه اذا عرض له مانع يمنعه من إتمام صلاته، و استدللّ بهذه المسائل الثلاث بالإجماع و الأخبار، و أشار الى ذكر الأخبار فى كتابه الكبير «التّهذيب» مع أنه لم يذكر فيها إلّا روايات الاستخلاف، و استنبط منها المسألتين الاخيرتين.

و الذى يدلّ على ما ذكرنا من ادّعاء الإجماع فى مورد النقل أيضا و جعله دليلا على المدّعى ادعاء السيد المرتضى رحمه الله الإجماع فى مسأله منع الزوجه فى الإرث من الأرض فى الجمله مع ورود الأخبار المتواتره من الأئمه عليهم السّلام.

و كذا فى مسأله العول، بل من راجع الغنيه لابن زهره يقطع بما ذكرنا، فإنه قلّمّا كان فى المسأله الفقهيّه لم يدّع فيها الإجماع مع ورود الأخبار بذلك.

(الثانى) (١) على تقدير الانحصار، لا تنحصر كيفيه استكشاف رأيه عليه السّلام بأن يجمع طائفه من العلماء يكون أحدهما الامام عليه السّلام بنفسه و بشخصه، ليكون هذا النحو من الإجماع نادرا، بل يمكن أن يجمع جميع الفقهاء على قول يعلم بكون الامام عليه السّلام موافقا كما مثل به شيخ الطائفه عليه الرحمه فى العده بمسأله إرث الأخ و الجدّه، فإنّ فقهاء الاسلام على قولين: أحدهما اختصاصه بالأخ، ثانيهما اشتراكهما فيه، فيعلم أنّ اختصاص الجدّ به مجمع على خلافه، فيعلم أنّ الامام عليه السّلام لم يقل به.

(الثالث) أنّ الناقل للإجماع لا ينقل شيئين: أحدهما رأى المعصوم المنكشف، ثانيهما إجماع العلماء الكاشف كى يقال: إنه حجه من حيث المنكشف أو الكاشف، بل ينقل شيئا واحدا، و هو اتفاقهم على كذا مثلا، فلا وجه لدوران الحجيه بينهما.

١- عطف على قوله مدّ ظلّه: «و فيه مواع للنظر: الأول...».

ص: ٢٩٢

إن قلت: على ما ذكرت من مراد الناقلين للإجماع كالشيخ و السيدين رحمهم الله هو نقل قول الامام عليه السلام فلا فائده فى الإجماع المنقول على كل حال، لأنه إما أن يكون فى مورد نقل الإجماع خبر عن المعصوم عليه السلام أم لا. فعلى الأول فاللازم النظر فى دلالة الخبر، فإن دلّ فهو المتبع، وإلا فلا اعتبار له بعد احتمال أن يكون مدرك الناقل هذا الخبر الغير الدالّ على المدعى بالفرض. و على الثانى فلا- حججه فيه أيضا، لأنّ المفروض أنّ الناقل قد يدعى الإجماع مستندا الى قاعده اللطف الغير التامه فيكون مجملا فلا يكون حججه.

قلت: (أولا) قد ذكرنا أنّ طريقه الشيخ لا تنحصر فى قاعده اللطف لا أنها منحصره فى غير اللطف.

(و ثانيا) لا مانع من تكثير الأدله على تقدير وجود الخبر، و على تقدير عدمه أو عدم دلالته لا نسلّم عدم حججه بعد احتمال كون مدرك الناقل غير هذا الخبر أو غير اللطف من المبادئ الحسيه احتمالا قريبا بالنسبه الى القدماء، و لا سيما من مثل الشيخ الذى كانت الجوامع الأوليه المدونه فى عصر على بن موسى الرضا عليهما السلام موجوده عنده، و لا يلزم إحراز عدم استناده الى الحدس، بل يكفى عدم إحراز استناده إليه فى الحكم باستناده الى الحسن كما فى قول المخبر زيد عادل، فإنّ بناء العقلاء العمل بمقتضاه و إن كان يحتمل استناد المخبر فى إحراز المخبر به الى الحدس، فتأمل جيدا.

(و ثالثا) إحراز رأى المعصوم عليه السلام بقاعده اللطف فى مقابل إحرازه بالنقل نادر بحيث يلحق بالمعدوم، فلا يحمل عليه عند عدم القرينه، بل يحمل على الأفراد الغالبه.

إن قلت: لا وجه حينئذ لادعاء الإجماع بل يكفى أن يقول: دليلنا قول الامام عليه السلام.

قلت: قد ذكرنا أنه فى مقابل العامه القائلين بحججه بنفسه.

ص: ٢٩٣

إن قلت: لا وجه حينئذ للتقييد بقولهم «المحقة» بعد عدم كون أقوالهم حجة عند العامة.

قلت: قد يتخيل أن المقصود من الإجماع إلزام العامة، وليس كذلك، بل المقصود بيان أن لنا فى الفقه مدركا لدفع تعبيرهم للاماميه بعدم المدرك لفقهم، فأخذت الاماميه فى اصول مذهبهم فى إثبات أن الامام كما أن له سلطنه كذلك له بيان الأحكام، فالمقصود والغرض من ادعاء الإجماع بيان المدرك لقولهم، غاية الأمر بتعبير يكون عند العامة حجة أيضا و هو الإجماع.

إن قلت: إن قولهم «دليلنا إجماع الفرقة المحقة» لا يثبت إلا إجماع خصوص هذه الطائفة، و المفروض أن الإجماع الذى هو حجة عند العامة هو اجماع المسلمين لا إجماع الخاصه فقط.

قلت: المقصود من هذا التعبير هو التمسك بأصل الإجماع لا به مع خصوصياته، فإنهم أيضا قد اختلفوا بين قائل بحجيه إجماع الصحابه فقط و قائل بحجيه إجماع أهل المدينة و قائل بحجيه قول أهل الحلّ و العقد مطلقا، فلا مانع حينئذ للاماميه بادعاء حجيه إجماعهم فقط.

إن قلت: على ما ذكرت من كون المقصود من الإجماع نقل الروايه فلا- وجه لنقل الروايه أيضا بعد دعوى الإجماع فى كثير من المسائل الفقيهيه، مع أنه كثيرا ما يدعى الإجماع و ينقل الروايه أيضا كما فعله السيد علم الهدى فى الناصريات و الشيخ أبو جعفر الطوسى رحمهما الله فى الخلاف.

قلت: يمكن أن يكون الوجه فى ذلك بيان مأخذ دعوى الإجماع من الناقل للمنقول إليه.

إن قلت: اذا كان المقصود من الإجماع نقل قول الامام عليه السلام فلا حازه الى أن يضيف المدعى جملة «و أخبارهم» مع أن الشيخ عليه الرحمه كثيرا ما يقول: دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، فراجع كتاب الخلاف.

ص: ٢٩٤

قلت: يمكن أن يكون المراد من قوله: «و أخبارهم» هي الأخبار النبويه، فكأن الناقل قد أقام على المسأله دليلين: أحدهما نقل قول المعصوم عليه السّلام، ثانيهما الأخبار النبويه، غايه الأمر بطريقتهم لا- بطريق العامه، كما يرشد إليه الخبر الدالّ على سؤال بعض الأصحاب عن أبى عبد الله عليه السّلام بيان أسانيد أخباره و جوابه عليه السّلام بأنى كلما رويت فقد رويته عن أبى عن أبيه عن أبيه عن أبيه امير المؤمنين عليهم السّلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

هذا كله فى الإجماع المنقول بخبر الواحد.

و أما الإجماع المنقول بالخبر المتواتر، فإن كان مراد ناقله أنه أخبر على كذا مثلا جماعه كثيره يوجب قولهم العلم لكل واحد و كان الأمر واقعا كذلك فهو حجه لأنه ينقل ما يوجب العلم، و إلّا فلا و إن كان الناقل ينقل بنظره ما هو موجب للعلم.

و من هنا يعلم أنّ قول الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى الفرائد: و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول (انتهى) محلّ نظر للفرق بين المقامين، فإنّ الناقل للإجماع ينقل ما يكون بالحمل الشائع الصناعى موجبا للعلم إما مطلقا أو بنظر الناقل لا بعنوانه، بخلاف الناقل للتواتر فإنه ينقل ما يكون موجبا للعلم بعنوان أنه موجب للعلم، و الله العالم.

[حجيه الشهره فى الفتوى]

اشاره

قال الشيخ قدّس سرّه: و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى الحاصله بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين (الى أن قال:) و فى المقبوله- بعد فرض السائل تساوى الروايتين فى العداله- قال عليه السّلام: ينظر الى ما كان من روايتهما عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه ... الخ (٢).

اعلم أنّ فى الروايه جهات من البحث:

١- الوسائل: ج ١٨ ص ٥٨ باب ٨ من ابواب صفات القاضى ح ٢٤.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥ باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١.

ص: ٢٩٥

(الجهة الاولى) هل المراد من التنازع هو التنازع فى الموضوع أو الحكم؟

(الجهة الثانية) هل المراد من حجيه الشهره هى الشهره روايه أو فتوى؟

(الجهة الثالثة) على التقدير الثانى هل تدلّ على حجيه الشهره أيضا أم لا؟

أما الجهة الاولى فالظاهر من الروايه هو التنازع فى الحكم و يؤيده امور:

الأول: إرجاع الامام عليه السلام السائل الى الأفقه اذا تعارض حكم الفقيهين، و هو يناسب الشبهه فى الحكم.

الثانى: إرجاعه عليه السلام الى مستند حكم الفقيهين اذا تساويا فى الصفات الرجعه الى القاضى، و هو أيضا يناسب الحكم دون الموضوع.

الثالث: سؤال الراوى: «أ يحل ذلك له؟» و السؤال عن الحلّ ظاهر فى الحكم.

و أما الجهة الثانية فقد يقال: إنّ ما هو المرّجح لإحدى الروائين على الاخرى هو الشهره من حيث الروايه لا الفتوى، لأنّ السؤال عن اختلاف الحكمين من حيث الروايه فأجاب عليه السلام بأخذ المجمع عليه مثلا معلّلا بأنه لا ريب فيه.

لكن الأظهر هو إرادته الشهره الفتوائيه لأمرين:

(أحدهما) كون السؤال كما مرّ فى الحكم بمعنى أنّ حكم أحدهما منشأ لفعل الخصومه فأمر عليه السلام أولا بما حكم به أعدلهما و أوثقهما ... الخ.

(ثانيهما) تعليله عليه السلام بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه.

و لا شبهه فى أنّ المتصف بكونه لا ريب فيه ليس هو خصوص اللفظ فقط، بل هو مع المعنى.

و الظاهر عدم خصوصيه ضمّ اللفظ، فيصلير المعنى أنّ المطلب الذى هو مشهور بين أصحابك- بمعنى أنه لو سئل هذا الحكم من أىّ أحد؟ يجب بجواب واحد مثل مسأله عدم تنصيف المهر فيما اذا مات أحد الزوجين قبل الدخول، فيؤخذ به و يترك الذى لا يفتى على خلاف المشهور إلّا النادر.

ص: ٢٩٦

و ليس المراد اتفاق الكل بحيث لا يشدّ منها أحد كى لا يتصوّر فى طرفى المسأله، بل المراد وضوح الحكم بحيث لا يكون نادرا و يعرفه عدّه من الأصحاب المفتين.

فقول الراوى: «إنهما معا مشهوران» فى المرفوعه (١) و قوله: «يا سيدى كلاهما مشهوران» فى المقبوله (٢) لا ينافى ما قلناه.

إن قلت: ظاهر تعليقه عليه السلام بأن المجمع عليه لا ريب فيه مع قوله عليه السلام:

«و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور» بمنزله قوله: «إنهما معا لا ريب فيهما» مع أنه غير ممكن فى الفتوى بخلاف الروايتين، فإنه يمكن أن لا يكون ريب فى صدورهما.

قلت: الشهره مقتضيه لكونها لا ريب فيها لا علّه تامه، و من الممكن كون الشهره الاخرى فى قبالتها مانعه لاتصافها بذلك.

و بعباره اخرى: كل واحد منهما مانع عن اتصاف الاخرى بعدم الريب.

و الحاصل: أنه لا يقال للروايه- بمجرّدها من دون كون مضمونها مفتى به:-

إنها ممّا لا ريب فيها، بل عدم الفتوى موجب لكونها ذات ريب.

و من هنا اشتهر أنّ الروايه كلما ازدادت صحه ازدادت ضعفا و ريبا اذا أعرض عنها الأصحاب، و كلما ازدادت ضعفا ازدادت قوه اذا عمل بها الأصحاب كما فى المسأله المشار إليها.

كالروايات الكثيره المعرض عنها التى تبلغ عشرين روايه- فى مسأله عدم تنصيف المهر اذا مات أحد الزوجين- و التى تدلّ على عدمه ليس إلّا روايه واحده و مع ذلك تكون الثانيه مفتى بها عند الأصحاب.

إن قلت: قوله فى مرفوعه زراره: «يأتى عنكم الخبران المتعارضان» يدلّ

١- عوالى اللآلى: ج ٤ ص ١٣٣ طبع مطبعه سيد الشهداء- قم.

٢- الوسائل: ج ١٨ ص ٧٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضى قطعه من ح ١.

ص: ٢٩٧

ظاهرا على أن محلّ السؤال هو الخبر الذى يكون حجه مع قطع النظر عن المعارضه، و ما ذكر فى المثال لا يكون مشمولا لأدله حجه خبر الواحد.

قلت: قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ... الخ» (١) لعلّه إشاره الى ارتكاز العقلاء فى تقديمهم المشهور على الشاذ من غير فرق بين أن يكون على وجه الترجيح أو التعيين.

و أما الجبهه الثالثه- و هى كون الشهره حجه مطلقه- فيحتاج الى إلغاء خصوصيتين: أحدهما كونها متعارضه، ثانيتهما كونها مضمون خبر.

فالاولى لا شكّ فى إلغائها، لأنّ الشهره لو كانت متعارضه كانت واجبه الأخذ فى صوره عدم المعارضه بطريق أولى.

و أما الثانيه فى إلغائها و عدمه وجهان، أظهرهما عدمه، فلا يمكن الحكم بحجه كل شهره استنادا الى هذا الخبر إما بجعل اللام للجنس أو إلغاء الخصوصيه.

نعم، يمكن الحكم بحجه قسم منها بملاك آخر غير الاستناد الى الخبر.

توضيحه: أنّ المسائل الفقهيّه- كما يظهر لمن تتبع و تأمل تأملا تاما دقيقا- على أقسام ثلاثه:

الأول: الاصول المتلقاه عن الأئمه المعصومين عليهم السلام، بحيث عبّر فيها بعين ما نقل عنهم عليهم السلام بلا زياده و نقصان.

الثانى: المسائل التوضيحيه، بمعنى أنّ ما صدر عنهم عليهم السلام كان مجملا، فيحتاج الى توضيح معناه و بيان موضوعه.

الثالث: المسائل التفريعيه، بمعنى أنّ المستنبط- بعد بيان موضوعه- يفرّع على ما صدر عنهم عليهم السلام امورا و فروعا مستفاده من كلامهم عليهم السلام.

و لا يبعد أن يكون القسم الأول حجه، لعدم دخاله الاجتهاد فيها أصلا لا توضيحا و لا تفريعا كما فى القسمين الأخيرين كذلك، و لا أقلّ من عدم الجراه

١- عوالى اللآلى: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩ طبع مطبعه سيد الشهداء- قم.

ص: ٢٩٨

على مخالفته.

هذا، ولكن تشخيص هذه الأقسام الثلاثة و تمييز بعضها عن بعض يحتاج الى تتبع تام و تأمل دقيق، فلا يحكم بمجرد وجود شهره بصورها عنهم عليهم السلام، و لا يحكم أيضا بكونها من أحد القسمين الأخيرين، فافهم و اغتنم، و الله العالم.

فائده

بناء على عدم إلغاء خصوصية الخبرية يستقيم دليل ما اشتهر بينهم خصوصا بين المتأخرين منهم، بل استقرّ بينهم من أنّ الشهره جابره لضعف السند مطلقا و إن كانوا لم يستندوا في ذلك الى تلك الروايه فإنه يصير معناها حينئذ أنّ المشهور المطابق للخبر لا ريب فيه، و هذا لا فرق فيه بين الاستناد و عدمه.

الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين

الى هنا جفّ قلّمي عن تقريراته مدّ ظلّه

اللهم اغفر لي و لوالديّ

و لأساتيدي جميعا

آمين

أقلّ الطلبة على پناه الاشتهاردی ١٣٦٨ هـ. ق

ص: ٢٩٩

محتويات الكتاب

كلمه للمقرّر ٥

في المشتقّ

هل جرى المشتقّ على الذات حقيقه؟ ٩

مقدّمات ثلاث لتوضيح المرام ٩

لا بدّ من تعيين جهه كلّ مسأله يبحث عنها ١١

تنبيهات

الأول: عدم اختصاص النزاع في المشتقّ الاصطلاحي ١١

الثاني: أنحاء تلبّسات الذوات بالمبادئ ١٣

الثالث: خروج المصادر و الأفعال عن حريم النزاع ١٥

عدم دلالة الأفعال على الأزمنه الثلاثه ١٥

الرابع: هل هنا أصل في مسأله المشتقّ؟ ١٨

تقرير محلّ النزاع من بعض أفاضل العصر و أنحاء صدق المشتقّ على الذات ١٩

ما أفاده المحقّق الشريف رحمه الله في المشتقّ ٢١

ص: ٣٠٠

ما أفاده صاحب الكفايه في ردّ صاحب الفصول ٢٢

الفرق بين المشتقّ و المبدأ ٢٤

هل يكفي في صحّحه الحمل مغايره المبدأ مع الذات؟ ٢٦

شرط صحّحه الحمل و صدقه ٢٧

في الأوامر

معنى الأمر مادّه و عرفا ٢٨

معنى الطلب و ما به يمتاز الإيجاب عن الندب ٢٩

إقبال الناس على تعلّم العلم بعد ظهور الاسلام ٢٩

اختلاف المعتزله و الأشاعره في معنى الكلام و الطلب ٢٩

نصيحه نافعه من سيدنا الاستاذ في عدم الغور في بعض المسائل ٣٨

لا دخل لمسأله الطلب و الإراده في مفهوم الأمر ٣٨

ما به يمتاز كلّ اثنين أحدهما عن الآخر ٣٩

هل كاشفيه صيغه الأمر عن الوجوب بالدلاله اللفظيه؟ ٤١

الفرق بين الوجوب المستفاد من صيغه الأمر أو مادّته ٤٢

حكاية قول عن صاحب المعالم رحمه الله ٤٣

هل الأوامر الوارده عنهم عليهم السّلام تحمل على الوجوب المولوى؟ ٤٥

تقسيم المأمور به

التعبدي و التوصلّي ٤٦

عدم إمكان أخذ داعى الأمر في متعلّقه ٤٧

بيان أنّ مأخوذه شىء في شىء على ثلاثة أنحاء ٥٥

ثمره النزاع في أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر ٥٦

ص: ٣٠١

عدم دلالة هيئه الأمر إلاً على المره و التكرار ٥٧

فى الاجزاء

شرح أفاظ مورد النزاع ٥٨

البحث فى إمكان الاجزاء ثبوتاً فى ثلاث صور ٥٩

البحث فى الإثبات ٦٠

هل يجزى إتيان الأمور به بالأمر الظاهرى؟ ٦٢

فى مقدمه الواجب

هل وجوب المقدمه عقلى فقط أم شرعى أيضا ٦٧

انقسام المقدمه الى الداخليه و الخارجيه ٦٧

انقسام المقدمه الى العقليه و الشرعيه و العاديه ٦٨

انقسام المقدمه الى المتقدمه و المقارنه و المتأخره ٦٩

ذكر أقسام المقدمه من السبب و الشرط و عدم المانع المعد ٦٩

تقسيم الواجب

تقسيم الواجب الى المطلق و المشروط ٧٥

تقسيم الواجب الى النفسى و الغيرى ٨٣

إذا شكّ فى أنه غيرى أو نفسى ٨٥

استحقاق الثواب بإتيان الواجب النفسى و العقاب فى تركه ٨٥

الطهارات الثلاث عباديه لا بدّ من تبه التقرب ٨٦

نحو تعلق الوجوب بالمقدمه ٨٧

هل المقدمه واجبه مطلقاً أم لا مطلقاً أم فيه تفصيل؟ ٩١

ص: ٣٠٢

بحث الضدّ

الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام فقط أم الخاص أيضا؟ ٩٥

بيان اصطلاح الضدّ هل هو على اصطلاح أهل المعقول؟ ٩٥

بيان موضوع المسألة والأقوال فيها ٩٨

هل يمكن تعلّق الأمرين المتعلّقين بالضدّين فى زمان واحد؟ ١٠٣

هل يمكن تعلّق الأمرين على نحو الترتّب؟ ١٠٥

الأمر بالشىء مع علم الأمر بانتفاء شرطه ١٠٥

تقسيم الواجب الى تعيينى و تخيرى ١٠٦

الواجب الكفائى ١٠٨

إطلاق الأمر يقتضى الوجوب الكفائى ١١٠

إتيان الفرد مسقط للأمر ١١٠

الواجب الموقّت والمضيق

معنى اللفظين و بيان تعلّق الوجوب فيهما ١١١

هل متعلّق الأوامر الطبيعه أو الأفراد؟ ١١٣

فى النواهى

بيان الامتياز بين الأمر و النهى ١١٦

هل يمكن التعبدى و التوصلى فى النهى أيضا كالأمر؟ ١٢٠

هل يمكن اجتماع الأمر و النهى؟ التحقيق الجواز ١٢٠

تنبيهات

الأول: على الجواز قبح الوجوب العينى باق ١٢٨

ص: ٣٠٣

الثاني: عدم إمكان البعث و الزجر بالنسبه الى الحيثيه الواحده حتى على الجواز فى زمان واحد ١٢٨

الثالث: لا فرق على الجواز بين الأمر الايجابى أو النهى التحريمى و بين الأمر الندبى و النهى التنزيهى ١٣٠

دليل القائلين بامتناع الاجتماع ١٣٠

الرابع: حكم ما لو توسّط فى الأرض المغصوبه ١٣٢

دلالة النهى على الفساد ١٣٧

اقتضاء النهى فساد المنهى يعرف بوجهين ١٣٩

حكاية عن أبى حنيفه من أن النهى يقتضى الصحه ١٤٤

المفهوم و المنطوق

المفهوم و المنطوق من صفات المدلول لا الدلاله ١٤٥

هل المدلول الالتزامى داخل فى المنطوق؟ ١٤٦

لا نزاع فى انتفاء شخص الحكم عند انتفاء القيد ١٤٩

هل يتعدّد المشروط عند تعدّد الشرط؟ ١٥١

هل ينتفى الحكم عن جميع الأفراد بما هى هى فى المفهوم؟ ١٥٤

لا فرق فى ثبوت المفهوم على القول به بين أنحاء القيود ١٥٦

فى العموم و الخصوص

تعريف العام ١٥٧

تعريف الخاص ١٥٨

تنبيهات

الأول: للعموم صيغه تخصّه ١٥٩

ص: ٣٠٤

الثاني: النكره فى سياق النفى تفيد العموم ١٥٩

الثالث: لو خصص العام فهل يكون حجه فى الباقي؟ ١٦٠

الرابع: اذا خصص العام بمخصص متصل ١٦٢

الخامس: هل تليل الفرد المخرج بعله موجب لصيروره العام معنونا بعنوان غير الخاص؟ ١٦٦

السادس: اذا كان العام تاميا فى موضوعيته للحكم ثم خصص بعنوان يكون تاميا فى موضوعيته لحكم آخر فهل يجوز التمسك به؟
١٦٦

السابع: الاصل الموضوعى مقدم على التمسك بالعام ١٦٧

الثامن: هل التمسك بالعام موجب لاجراز أنه من أفراد المخصص؟ ١٦٩

التاسع: هل يمكن التمسك بالعام لإثبات كون الخاص ليس من أفراد العام؟ ١٧٠

العاشر: جواز التمسك بالعام فى بقيه الأفراد المشكوكه ١٧١

الحادى عشر: سقط من قلم المقرر ١٧٢

الثانى عشر: هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ ١٧٢

الثالث عشر: هل الخطابات الشفاهيه مختصه بالموجودين فى زمن الخطاب و فى مجلسه أم تعم غيرهم أيضا ١٧٣

الرابع عشر: حكم تعقيب العام بضمير يرجع الى بعض أفراد المخصص ١٧٨

الخامس عشر: حكم التخصيص بمفهوم المخالفه ١٨٠

السادس عشر: حكم تعقيب الاستثناء للجمل المتعدده ١٨٢

السابع عشر: هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؟ ١٨٤

الثامن عشر: الفرق بين التخصيص و النسخ ١٨٧

فى المطلق و المقيد

الإطلاق و التقييد وصفان للمعنى ١٨٨

ص: ٣٠٥

ذكر عدّه من الألفاظ التي عدّوها من المطلقات ١٨٩

(١) اسم الجنس ١٨٩

(٢ و ٣) علم الجنس، المعرف باللام ١٩٠

(٤) النكرة ١٩٢

هل المطلق حقيقه اذا استعمل في المقيّد؟ ١٩٣

معنى المطلق و المقيّد ثبوتا ١٩٤

فذلكه الامور المبحوث عنها في المطلق و المقيّد ١٩٦

الإطلاق في جميع الموارد يكون على نحو واحد ١٩٨

محلّ عدم كفايه أصاله الحقيقه في إثبات الحقيقه ١٩٨

في القطع

بيان المراد من المكلف البالغ العاقل الملتفت ٢٠٣

الحكم ينقسم الى قسمين لا أربعة ٢٠٥

معنى وجوب متابعه القطع ٢٠٨

القطع إمّا طريقي و إمّا موضوعي ٢١٠

بيان المراد من أنّ من خواصّ القطع الطريقي قيام الأمارات مقامه ٢١٠

بيان أنحاء مأخوذه القطع ٢١١

هل القطع حجّه مطلقا أم اذا صادف الواقع؟ ٢١٢

تحقيق في الفعل المتجرى به ٢١٣

بيان التفصيل الذي نسب الى صاحب الفصول في مسأله التجري ٢١٩

هل الحسن و القبح ذاتيان أم بالوجه و الاعتبار؟ ٢١٩

هل المعلوم إجمالاً كالمعلوم تفصيلاً في الاعتبار؟ ٢٢١

هل استحقاق العقوبة على مخالفه المعلوم بالإجماع من المسائل الكلاميه أو الاصوليه؟ ٢٢٥

ص: ٣٠٦

البحث في كفايه الامتثال الإجمالي ٢٢٦

في الظن

هل يمكن التعبد بالظن؟ و بيان المراد من الإمكان ٢٣٠

وجه عدم إمكان التعبد المنسوب الى ابن قبه ٢٣١

المراد بكون الحكم الواقعي فعليا ٢٣٩

بيان أن الحكم الظاهري منشؤه أمر المولى أو جعله الحجية؟ ٢٣٩

بيان أنحاء الحكم المجعول ٢٤٠

الحكم الظاهري اذا كان أصلا في الشبهه الموضوعيه فهل هو تخصيص أو تقييد أم هو حكمه؟ ٢٤٠

ما اورد على صاحب الكفايه في قوله بحكمه الدليل الظاهري على الأدله الواقعيه في الشبهات الموضوعيه ٢٤٢

وجه كون الحكم الظاهري حجه و عذرا سوريا و الواقعي حقيقيا فعليا ٢٤٤

حرمه التعبد بالظن بالأدله الأربعة ٢٤٦

هل التعبد بما هو حجه هو من المسائل الاصوليه؟ ٢٤٨

ما يستفاد من كلام المتكلم على أنحاء ٢٥٠

عمده الدليل على حجه الظواهر بناء العقلاء لا التعبد، و بيان المراد من هذا البناء ٢٥١

هل الظواهر حجه بالنسبه الى غير من قصد إفهامه؟ ٢٥٢

لا وجه لما نسب الى المنتحلين الى الإماميه من القول بعدم حجه ظواهر القرآن المجيد ٢٥٤

ذكر أدله القائلين بعدم حجه غير العلم ٢٥٩

تعريف مركز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمتقنين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرنا أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعة إلكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمتقنين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتينيه وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمى البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتي بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتيّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩